دراسات في

# تاريخ الحضارة الإسلامية العربية

تأليف


أ. د.
سعيد عبد الفتاح عاشور

أ. د.
سعد زغلول عبد الحميد

أ. د.
أحمد مختار العبادي





منشورات
ذات السلاسل
الكويت

دراسات في

# تاريخ الحضارة الإسلامية العربية

دراسات في

# تاريخ الحضارة الإسلامية العربية

تأليف


أ.د سعيد عبد الفتاح عاشور

أ.د سعد زغلول عبد الحميد

أ.د أحمد مختار العبادي


الطبعة الثانية


منشورات

ذات السلاسل

الكويت

الطبعة الثانية

١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م



ذات السلاسل
للطباعة والنشر والتوزيع

الكويت - الرقاب - مجمع الأوقاف برج ١٥
الدور السابع شقة ١٥
تلفون الادارة ٢٤٦٦٢٦٦ ، ٢٤٦٦٦٢٥٥
صندوق بريد : ١٢٠٤١ الشامية

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدّمة

يعبر مفهوم الحضارة في نظرنا عن المستوى الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفني والروحي لمجتمع أو فرد معين. وعلى هذا الأساس فإنه يصعب أن نتصور مجتمعاً من المجتمعات أو فرداً من الأفراد يعيش بلا حضارة، إذ لا بدّ وأن له مستوىً معيناً في المعيشة ينظم وفقه حياته وأوضاعه، ومستوىً معيناً من التفكير يعالج به أموره وعلاقاته مع الغير، ونظرة معينة إلى الحياة يحدد من خلالها تصوره لمظاهرها وأحداثها. فالإنسان في العصور الحجرية القديمة كانت له حضارته، والإنسان البدائي الذي يعيش اليوم في قلب الغابات أو في مجاهل الأرض، له حضارته؛ بمعنى أن لكل منهما أسلوباً معيناً في الحياة وفي السلوك وفي تنظيم أمور معيشته، وفي الترويح عن نفسه، وفي تحديد علاقاته المتنوعة مع المجتمعات الأخرى؛ فضلاً عن أن له نظرته الخاصة التي ينظر من خلالها إلى مشاكل الحياة، وما يحيط به من قوى طبيعية وغير طبيعية.

ومن الواضح أن لفظ الحضارة مشتق من الحضر، وهم سكان المراكز

العمرانية. ولما كانت المدن تمثل أوضح صور مراكز العمران البشري وأكثرها كثافة سكانية، فإن الحضارة عرفت أحياناً باسم المدنية. وقد حلا لبعض الكتاب أن يدخلوا في جدل ونقاش للتمييز بين مفهوم الحضارة ومفهوم المدنية، ولكن يكفي للتقريب بين اللفظين أن نشير إلى أن الحضارة مشتقة من الحضر، وأن الحضر يتمثل في أوضح صوره في المدينة. ولعل هذا هو الذي جعل لفظ حضارة في اللغات الأوروبية Civilization مشتق من لفظ Civitas اللاتيني، بمعنى مدينة. ولما كان أهل المدن والحضر يتصفون عادة بلين الطباع، ورقة الأخلاق، مع شيء من ترف العيش، فإن مفهوم التحضر صار يعني الرقي والتقدم الفكري والروحي والمعيشي والاجتماعي، فضلاً عن السلوك المهذب. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نقول إن تحضر دولة من الدول اليوم لا يقاس بامتلاكها مفاعلاً ذرياً، وإنما بحسن استخدام هذا المفاعل استخداماً يعود على البشرية بالخير. وليس التحضر أن يمتلك الفرد سيارة فارهة، وإنما يكون التحضر بكيفية استخدامه هذه السيارة على الوجه النافع المفيد الذي لا يتسبب في ازعاج الغير أو إنزال الضرر بهم... وهكذا.

وتاريخ البشر منذ أقدم العصور عبارة عن سلسلة من الحضارات، بعضها يرتبط بأماكن معينة وعصور محددة، وبعضها يرتبط بدول وحركات سياسية أو دينية. كذلك جاء بعض هذه الحضارات متباعداً في الزمان، والبعض الآخر متداخلاً وربما متكاملاً. وفي جميع الحالات تزداد أهمية الحضارة بما تقدمه من إضافة بنّاءة لمسيرة البشرية، وما تأتي به من إسهام فعّال في رقي الإنسان فكرياً وروحياً ومادياً وخلقياً.

ومن بين الحضارات التي عرفها العالم في العصور الوسطى - فيما بين أواخر القرن الخامس والقرن الخامس عشر للميلاد - تبرز الحضارة الإسلامية العربية لتحتل مكان الصدارة والزعامة. ففي بوتقة هذه الحضارة التقت حضارات عديدة متباعدة عن بعضها البعض، كحضارات الصين والهند وفارس واليونان والرومان، وغيرها من حضارات منطقة الهلال الخصيب

المعروفة منذ القدم. وبين رحاب الحضـارة الإسلاميـة اجتمعت العناصـر الحضاريـة المرتبطة بالديانات السابقة في ظهورها على الإسلام، وثنية كانت أو سماوية. وكان نجاح الحضارة الإسلامية العربية كبيراً، ليس في الاستفادة والتوفيق بين تلك الحضارات المتنوعة الأصول والمظاهر فحسب، بل أيضاً في حسن اختيار النافع من عناصرها، ونبذ ما هو غير نافع. هذا إلى أن بناة الحضارة الإسلامية نجحوا في ابتكار وخلق عناصر حضارية جديدة أسهمت في الارتفاع ببناء الحضارة البشرية، بحيث تركوا هذا البناء أكثر شموخاً مما وجدوه عليه. والحق إنهم لم يتركوا علماً ولا فناً ولا أدباً، ولا ضرباً من ضروب النشاط البشري المفيد إلا أسهموا فيه بسهم كبير وافر.

لذلك لا عجب إذا استرعت الحضارة الإسلامية انتباه الباحثين منذ وقت مبكر، فتناولوا جوانب منها بالبحث والعلاج والدراسة المستفيضة. ومن الباحثين غير المسلمين مَنْ نظر إلى هذه الحضارة نظـرة موضوعية مجردة من الأهواء، فأعطاها حقها، واعترف بفضلها على مسيرة الحضارة البشـرية. ومنهم من ورث عن الكنيسة في العصور الوسطى نظرتها الضيقة إلى الإسلام وأهله وحضارته، فجاءت كتاباته تفتقر إلى الحيدة والإنصاف، أو على الأقل لا تخلو من الغمـز المكشوف أو غير المكشوف.

ومع كثرة ما كتب عن الحضارة الإسلاميـة العـربية، فـإنها ستظل موضع عناية الباحثين. فالموضوع خطير كبيـر متشعب، متعدد الجـوانب، متفرع الأغصان، يتطلب المزيـد ـ بعـد المزيد ـ من جهود الباحثين.

وهذا الكتاب الذي نقدمه للقارىء العربي، يتناول ـ كما يتضح من عنوانه ـ بعض جوانب من الحضارة الإسلامية العربية، اشترك في كتابتها ثلاثة من أسـاتذة الجـامعات في الـوطن العربي، ربـطت بينهم روابط الزمـالـة والتخصص نحواً من أربعين عاماً. وينبغي أن نشير إلى أن ثلاثة من البحوث المنشورة في هذا الكتاب سبق أن نشرت في بعض المجلات العلمية، ولكن أصحـابها رأوا إعـادة نشرهـا بعد إدخـال شيء من التعديـلات عليهـا،

وتصحيحها مما جاء فيها من أخطاء مطبعية.

وقد راعينا في كتابة فصول الكتاب الإلتزام بالحقيقة العلمية المستقاة من أوثق المصادر، دون مبالغة في الإطراء، أو تستر على جوانب النقص والقصور. ذلك أن الحضارة الإسلامية العربية لها ـ والحمد لله ـ رصيد ضخم من الإنجازات يجعلها في غنى عن أن ننسب إليها ما ليس فيها. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الحضارة تعبر عن نشاط أجيال من البشر ليسوا معصومين من الخطأ، وليس مفروضاً فيهم جميعاً الكمال. وفي دراستنا للتاريخ علينا ألا ننظر إليه بعين واحدة، وإنما نقوّمه تقويماً موضوعياً مجرداً من العواطف، وهذا ما حاولناه في هذا الكتاب.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة تراث الآباء والأجداد، بما يحقق الخير لهذه الأمة، التي أراد لها الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن تكون خير أمة أخرجت للناس.

المؤلفون

ربيع الآخر ١٤٠٥هـ
يناير ١٩٨٥م

# مَدخَل

# الإطَار العَام للحضَارة الإسلاميّة

أ.د
سَعيد عَبد الفتاح عَاشور

إذا كان الشطر الأول من العصور الوسطى ـ بين نهاية القرن الخامس ونهاية القرن العاشر للميلاد ـ قد أطلق عليه في الكتابات الأوروبية اسم «العصور المظلمة»؛ فإن نفس الفترة تمثل عصور النور والازدهار في العالم الإسلامي، مشرقه ومغربه.

ففي الوقت الذي سقطت الأمبراطورية الرومانية في غرب أوروبا، واندفعت عناصر البرابرة من الجرمان وغير الجرمان إلى داخل أراضي العالم الروماني تدمر وتخرب، وانطفأت شعلة الحضارة القديمة، فذبلت المدن، وأغلقت المدارس أبوابها، وبرز رجال الدين من كنسيين وديريين ليدمروا كل ما يمت للتراث الوثني بصلة، فنبذوا مؤلفات وكتابات رجال الفكر الوثنيين، ورفضوا الأخذ بما في كتبهم من نتائج علمية وعلوم تجريبية وعقلية، وفرضوا على رعايا الكنيسة الإلتزام بدائرة ضيقة من اللاهوت وأقوال القديسين وسِيَرهم، وحرّموا عليهم كثيراً من متع الحياة. . . .

في ذلك الوقت بالذات، ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع للميلاد،

ليقترن مولده وانتشاره بأعظم حضارة عرفها العالم أجمع طوال العصور الوسطى، حضارة التقت في رحابها كافة العناصر النافعة من الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها، فانتقت من تلك العناصر ما لا يتعارض مع روحها وقيمها ومثلها، وأصلحت ما يتطلب الإصلاح والتعديل، ونبذت ما عدا ذلك من مساوىء وانحرافات لا يقرها الدين والعقل. ثم إن الحضارة الإسلامية لم تقف عند حد الإفادة من الغير، وإنما أسهمت عن طريق الخلق والإبداع والابتكار في الارتفاع ببناء الحضارة البشرية، فتوصل علماؤها إلى ما لم يتوصل إليه غيرهم من عناصر حضارية جديدة أثرت الحضارة الإنسانية على مر العصور والأجيال. ولذلك لم يكن عجباً ألّا تظفر حضارة من الحضارات العديدة التي شهدها العالم في العصور الوسطى بمثل ذلك القدر من العناية التي ظفرت بها الحضارة الإسلامية، ولا بذلك القدر من الدراسات والكتابات والمؤلفات التي حظيت بها الحضارة الإسلامية.

على أن الظاهرة التي تسترعي انتباهنا تتمثل في ذلك الاختلاف الواضح بين الكتّاب في تسمية هذه الحضارة، فالبعض وصفها بأنها عربية بدعوى أن نقطة الانطلاق لهذه الحضارة كانت مولد محمد عليه الصلاة والسلام؛ ومحمد (ص) انحدر من أصل عربي صريح، وولد وبعث في بيئة هي بمثابة القلب من جسم العروبة. وإذا كان القرآن هو الدستور الأول لهذه الحضارة، الذي استمدت منه روحها وأفقها وإطارها العام ومعنوياتها وأخلاقها، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين. وهذا اللسان العربي هو الذي غدا أداة هذه الحضارة، والرباط الذي يربط بين أفرادها ويحقق التفاهم بينهم. والعربية هي اللغة التي دوّن بها أعلام هذه الحضارة الجانب الأكبر من خلاصة أفكارهم وعقولهم. هذا إلى أنه تحت لواء العروبة يجتمع المسلمون وغير المسلمين ممن أسهموا في بناء هذه الحضارة بشكل أو بآخر. ولا مانع لدى بعض أنصار هذا الرأي، من أن يضيفوا صفة الإسلامية إلى هذه الحضارة تقديراً منهم لدور الإسلام فيها، على أن تكون العروبة هي الأساس وبعد ذلك يأتي

الإسلام؛ بمعنى أن تعرّف بأنها حضارة عربية فقط أو حضارة عربية إسلامية.

وهناك فريق آخر من الباحثين يرى التأكيد على صفة الإسلام أولاً، كصفة أساسية أولى لهذه الحضارة. فإذا كانت العروبة أداة هذه الحضارة، فالإسلام روحها. وتحت مظلة الإسلام ولدت وازدهرت، وبفضل ما نفخه الإسلام فيها من روح سامية، وما هيأه لها مناخ يتصف بالأمن والسلام والاستقرار والتسامح وسعة الأفق ومكارم الأخلاق نمت. فالإسلام هو الذي ساعدها على الازدهار، وأنبتها نباتاً حسناً. حقيقة إن هذه الحضارة أسهم في بنائها بعض عناصر من غير المسلمين، وأن بعض علمائها كانوا من أهل الذمة - مسيحيين ويهود - فضلاً عن قلة من الصابئة والوثنيين. ولكن هذه الحقيقة في حد ذاتها شهادة للإسلام، ودليل على دوره الفعّال في بناء هذه الحضارة. فالإسلام هو الذي وفّر لغير المسلمين جواً من الحرية والتسامح والعدالة جعلهم يقبلون على الإسهام في ذلك النشاط الحضاري بنفوس مطمئنة وقلوب راضية. ثم إن ما يقال عن وجود عناصر غير إسلامية أسهمت في بناء هذه الحضارة، يمكن أن يقال عن وجود عناصر غير عربية أسهمت في بنائها. فمن قال إن الطبري والبخاري والبيروني والخوارزمي وابن سينا... وغيرهم كثيرون، جرت في عروقهم دماء عربية؟؟ ولكن هؤلاء جميعاً عملوا وأنتجوا وبرزوا تحت لواء كبير يحمل على أحد وجهيه قول الله تعالى: ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ وعلى الوجه الآخر قول رسوله عليه الصلاة والسلام: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى».

ونرى نحن أن هذه الحضارة الضخمة قامت على دعامتين كبيرتين، هما الإسلام والعروبة. فالعروبة يرتبط بمعناها الكبير تلك الأصول التي أمدت هذه الحضارة بكثير من جذورها وروافدها. وحسب هذه الحضارة أنها اتخذت من اللغة العربية أداة مرنة طيّعة عبرت بها عن نفسها وروحها وأفكارها، كما هيأت لأبناء هذه الأمة قدراً من الوحدة الفكرية ربطت بين المشرق والمغرب ربطاً متيناً، ومكّنت العلماء والحجاج والتجار وغيرهم من الانتقال في يسر

وسهولة من بلد إلى آخر من البلدان التي استظلت بهذه الحضارة، وهم أينما حلّوا يتفاهمون بلسان مشترك ليسهموا جميعاً في إقامة صرح بناء تلك الحضارة الوارفة الظلال.

كذلك حسب هذه الحضارة أنها ولدت في حجر عربي، وأن العرب هم الذين خرجوا من شبه جزيرتهم ليبشروا بالإسلام بلسانهم، ويقيموا بناء هذه الدولة الكبرى التي امتدت شرقاً وغرباً. فالعرب هم الذين تحملوا أعباء الجهاد في مرحلة بناء الدولة، ولم يفتر دور العرب في الجهاد إلا في مرحلة لاحقة من مراحل التاريخ بعد أن استنفد العنصر العربي طاقته. ولولا انتشار العرب ذلك الانتشار الواسع السريع لما تهيأ لتلك الحضارة دعامة أساسية قامت عليها.

كل هذه العوامل تجعلنا نتمسك بصفة العروبة كصفة لازمة مميزة لهذه الحضارة، ولكننا نقدم عليها صفة الإسلام، لأن الإسلام في نظرنا هو الأساس، وهو الأصل وهو حجر الزاوية في بناء هذه الحضارة. حقيقة إن العربية هي لغة القرآن، ولكننا نقول إنه لولا رسالة الإسلام ما كان القرآن. وحقيقة إن محمداً عليه الصلاة والسلام ينحدر من أصل عربي صريح، ولكننا نقول إنه لولا رسالة الإسلام ما ظهر محمد (ص) على صفحة التاريخ، ولنشأ هذا الطفل اليتيم مغموراً وعاش مغموراً مثل غيره من آلاف المعاصرين. ولكن رسالة الإسلام، وبعثه - عليه أفضل الصلاة والسلام - هي التي جعلت منه شاهداً ومبشراً ونذيراً، وجعلت منه رسول الله وخاتم النبيين. وحقيقة إن العرب هم الذين حملوا عبء الجهاد في المرحلة الأولى الأساسية من بناء دولة الإسلام، وإنهم انساحوا في مشارق الدولة ومغاربها ليبشروا بعقيدة الإسلام، وينشروا اللغة العربية بين أرجائها ويصبغوا تلك المساحة الواسعة من المحيط إلى الخليج بالصبغة العربية... ولكننا نقول إنه لولا رسالة الإسلام ما كان للعرب ولا لغتهم أن ينتشروا هذا الانتشار الواسع، ولا أن يحققوا ذلك النجاح الراسخ، ولظلّ العرب ولغتهم نسياً منسياً في ركن شبه مجهول من

أركان العالم المعاصر. لقد شهد التاريخ في العصور السابقة خروج هجرات سامية من شبه الجزيرة العربية إلى منطقة الهلال الخصيب، ولكن تأثيرها الحضاري واللغوي كان محدود الأفق، بحيث لم يترك ذلك الأثر الواسع الخالد الذي تركته حركة الفتوح الإسلامية العربية منذ القرن السابع للميلاد والسر في ذلك هو الإسلام، الذي كان بمثابة القوة الدافعة الملهمة لتلك الحركة.

وهكذا تحت لواء الإسلام ظهر محمد عليه الصلاة والسلام على مسرح التاريخ، ونزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين. وتحت لواء الإسلام خرج العرب من شبه جزيرتهم ليحطموا الحكومات التي شكلت حواجز تحول دون وصول دعوة الإسلام ورسالته إلى الشعوب. وتحت لواء الإسلام انتشرت اللغة العربية لتصبح أداة التعبير عن أعظم حضارة عرفها العالم في العصور الوسطى. وتحت لواء الإسلام سار المسلم وغير المسلم والعربي وغير العربي في أنجح مسيرة حضارية شهدتها تلك العصور، الكل يعملون في مناخ لم يشهد العالم له مثيلاً من قبل في التسامح والحرية والسلام والطمأنينة.

وبعبارة أخرى، فإنه مع اعتزازنا بالعروبة، فإن العروبة لم تبلغ أسمى صورها، وأنقى خصائصها، وأصفى ملامحها، إلا تحت مظلة الإسلام. فعندئذٍ فقط غدا للعروبة ذلك الوجه الحضاري المشرق البنّاء الرافض لرذائل الجاهلية، المتمسك بمكارم الأخلاق. فالإسلام هو الذي جعل من العروبة قوة حضارية وسياسية، وهو الذي أعطاها وجهها الحضاري الخلاق. ولا أقل إذاً من أن نقدم الأصل على الفرع فنقول إنها حضارة إسلامية عربية.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن البعض ـ ليس فقط خارج العالم الإسلامي بل داخله من أصحاب المذاهب والأيديولوجيات الكارهة للاسلام أو الرافضة للأديان ـ يتمسكون بالعروبة، ويحرصون على وصف الحضارة موضوع بحثنا بالعربية، لا حباً في العروبة وإنما رفضاً للإسلام، ورغبة في الانتقاص من دوره كقوة حضارية كبرى أسهمت إسهاماً منقطع النظير في

تقدم المسيرة البشرية. فالحضارة في نظر هؤلاء عربية، والعلم عربي، والفن عربي، حتى تحية المسلم لأخيه صارت ـ في مصطلحهم ـ تحية عربية (وبعد) . . . كل ذلك في محاولة خبيثة لطمس دور الإسلام عقيدةً، وفكراً، وحضارةً. ولكن هيهات، فالحقيقة التاريخية أرسخ من أن تتأثر بمثل هذه النهشات . . .

* * *

ولا نستطيع أن ننكر أننا في عالمنا الإسلامي اليوم نقف عند مفترق طرق خطير، بين آسفين على مجد أدبر، مترحمين على شمس غربت وأيام انقضت، وبين متشككين في ماضٍ وحاضر ومستقبل، وبين مفتونين بحضارة الغرب يلتهمون منها ما يصادفونه من غذاء دون تفرقة بين النافع منه والسام.

أما المترحمون على الحضارة الإسلامية، فيحلو لهم بين حين وآخر أن يقيموا لها عزاء في شكل مؤتمر أو ندوة، يذكرون فيها محاسن حضارة الآباء والأجداد، ويتغنون بأمجاد الماضي، مرددين في معظم الحالات كلاماً معاداً، قد لا يتعدى إنجازات هذه الحضارة في العلوم والفنون والآداب وغيرها. ومهما يكن في التغني بأمجاد الماضي من شحذ للهمم واستثارة للعزائم، فإننا نرجو أن يكون ذلك مصحوباً بإلقاء الأضواء على حقيقة كبرى ينبغي ألا نفوتنا، هي أن الحضارة الإسلامية العربية ذبلت ولكنها لم تمت، وأنها كالشجرة الضخمة الممتدة الجذور في الأعماق، لئن جفت أوراقها لافتقارها إلى الغذاء المناسب أو لعدم العناية بها، فإنها من الممكن بزوال هذه الأسباب أن تستعيد نضرتها، وتعود أعظم مما كانت عليه، لتستظل البشرية جمعاء بظلها في الحاضر والمستقبل مثلما استظلت بظلها في الماضي. ثم إن ذبول شجرة الحضارة الإسلامية العربية اليوم، لا يرجع إلى عدم قدرتها على مسايرة التطور العالمي الحديث ـ مثلما يدّعي البعض ـ وإنما يرجع ذلك في المقام الأول إلى تقصير أبناء هذه الحضارة وأصحابها، وتخليهم عن روحها ومبادئها ومثلها، فإذا أخلصوا لها عاد إليها وجهها المشرق.

أما المتشككون في ماضي الحضارة الإسلامية العربية وحاضرها ومستقبلها، فيمثلون الجانب الهدام الذي لا يرى في ماضي تلك الحضارة إلا جموداً، ولا في حاضرها إلا عجزاً، ولا في مستقبلها إلا قنوطاً. وفي الوقت الذي تستثير عظمة الحضارة الإسلامية العربية مفكري العالم في الشرق والغرب، فتصدر عن دور النشر العالمية بين فينة وأخرى مؤلفات جديدة تلقي أضواءً على عظمة الحضارة الإسلامية العربية، وتوضح فضلها على مسيرة الحضارة البشرية.... إذا بأصوات منكرة، تنبعث من ركن أو آخر من أركان عالمنا الحديث، لتشكك في قدرة هذه الأمة - التي جعلها الله عز وجل خير أمة أخرجت للناس - على النهوض والإنطلاق، ويرى هؤلاء في إحياء التراث الإسلامي العربي نوعاً من الردة غير المستحبة؛ ويتهمون من يرعى هذا التراث بالجمود والرجعية. وقد فات هؤلاء الهدامين أن الحضارة الإسلامية العربية كانت بروحها وعلمها وعملها أكبر حركة تقدمية عرفتها مسيرة التاريخ. كل ما في الأمر أنها كانت حركة تقدمية داخل إطار القيم الدينية والأخلاق الكريمة.

أما الفريق الثالث الذي يشمل المفتونين بالحضارات الأجنبية، سواء حضارة الغرب أو أيديولوجية ما يسمونه الشرق فقد بهرتهم الآراء المستوردة، والقشور الزائفة، بكل ما تحويه من انحلال وهدم للقيم الخلقية والروحية. وتحت تأثير هذه الجاذبية البراقة تخلوا عن جذورهم وأصولهم، مما جعل منهم بناءً هشاً لا أساس له. وهم عندما أقبلوا على الحضارات الأجنبية الحديثة، لم يأخذوا منها الجانب الجاد النافع بقدر ما أخذوا الطلاء البراق، بما فيه من رذائل ومفاسد. وقد نسي هؤلاء أن حضارة الإسلام في أزهى عصورها لم تعط ظهرها أبداً للحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة، وإنما أقبلت عليها بحرص وتدبر، وعرفت كيف تتخير غذاءها من العناصر النافعة، وتتجنب كل ما من شأنه أن يعكر صفوها أو يفسد صورتها النقية.

* * *

وفي ضوء الحقائق السابقة، نستطيع أن نحدد أهم خصائص الحضارة الإسلامية العربية فيما يلي: -

أولاً: إنها حضارة إيمان، تؤمن بالله ورسالاته وأنبيائه عليهم السلام، وتهتدي بهدي خاتم النبيين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - والحضارة الإسلامية العربية عندما اتخذت من الإيمان ركيزة لها، إنما استهدفت أن تحمي كيانها بسياج منيع من القيم الروحية، والمثل الكريمة، فلا خير في علم دون خلق. ومكارم الأخلاق هي جوهر الديانات السماوية كلها، بحيث إنها إذا اتفقت في شيء فإنها تتفق جميعاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والإيمان في الإسلام لا يتعارض مع العقل، لأن الإسلام يقوم على أساس مبدأ تعقل الإيمان، حتى يكون الإيمان راسخاً ثابتاً، لا يتأرجح بتأرجح العاطفة. هذا إلى أن الحضارة الإسلامية العربية عندما تتصف بالإيمان، فإنها لا تهمل المادة، وإنما تعطيها حقها من التقدير لما لها من أهمية في بناء العمران وسعادة البشر. ومن ناحية أخرى فإن الإيمان ليس معناه - مثلما يدعي المغرضون - أن ينصرف المجتمع عن العمل والإنتاج إلى التواكل والغيبات. فالحضارة الإسلامية العربية تحث على العمل، لأن العمل مرتبط بالإيمان ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ - وهكذا، فإن الحضارة الإسلامية حضارة إيمان وعمل وإنتاج، بكل ما يشتمل عليه الإيمان من إخلاص وجدية وحرص على إداء الواجب وتحلي بمكارم الأخلاق.

ثانياً: إنها حضارة تقدمية بكل معاني الكلمة، لا جمود فيها، ولا رجعية. ذلك أن الإسلام الذي ولدت هذه الحضارة وشبت وترعرعت بين أحضانه، جاء ثورة ضد الظلم والاستغلال والجمود والنكوص. والإسلام لا يمنع المسلم من الأخذ بكل جديد، طالما أن هذا الجديد لا يتعارض مع روح الدين ومثله وآدابه. وليس حقيقياً ما يدعيه الهدامون من أن الإيمان يتعارض مع الاشتراكية. فإذا كان الهدف الأساسي من الاشتراكية هو تحقيق العدالة الاجتماعية - كما يزعمون - فإن الصورة المثلى للعدالة الاجتماعية لا تتوفر إلا

تحت مظلة الإيمان. والأديان السماوية جميعاً تأمر بالتراحم الاجتماعي، والأخذ من الغني للفقير. ها هو الإسلام يجعل الزكاة فرضاً على كل مسلم قادر ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾. ومثل هذا الاتجاه قائم في الديانات السماوية الأخرى، حيث جاء في سفر أعمال الرسل من العهد الجديد «وجميع الذين آمنوا كانوا معاً، وكان عندهم كل شيء مشتركاً، والأملاك والمقتنيات كانوا يبيعونها ويقسمونها بين الجميع، كما يكون لكل واحد احتياج».

ثالثاً: إنها تتصف بالمرونة وسعة الأفق، بمعنى أن الحضارة الإسلامية العربية لم تكن أبداً منذ مولدها منغلقة على نفسها، وإنما كانت دائماً مرنة، قابلة للأخذ والعطاء. وحسب هذه الحضارة أنها احترمت تراث الوثنية في شتى العلوم والفنون، ولم تقف من هذا التراث موقفاً معادياً مثلما فعلت الكنيسة ورجالها في الشطر الأول من العصور الوسطى. ولم تجد الحضارة الإسلامية العربية ما يحول دون الإفادة من تراث الحضارات اليونانية والفارسية والهندية، وغيرها من الحضارات السابقة التي احتكت بها. كل ما في الأمر أنها أحسنت الانتقاء، فلم تتقبل كل ما صادفته من عناصر الحضارات الأخرى، وإنما تخيرت ما من شأنه أن يساعدها على الاحتفاظ بقيمها ومثلها وطابعها، ورفضت كل ما لا يقبل التكيف، وكل ما لا يتفق وروحها ومبادئها.

رابعاً: إنها حضارة محبة وسلام. ففي ظل السلام يكون الإنشاء والتعمير؛ وفي ظل السلام يأمن كل فرد على نفسه وعرضه وماله وأهله، فينصرف إلى العمل والانتاج في هدوء وطمأنينة. وحسب الإسلام أن تحيته تحية سلام. وقد أجمع الباحثون على أن البلاد والأقاليم التي احتوتها الدولة الإسلامية، والتي ترعرعت بين جوانبها الحضارة الإسلامية العربية، نعمت تحت مظلة الإسلام بقدر من السلام لم تعرفه في تاريخها السابق، حتى أطلق بعض المستشرقين على ذلك الوضع اسم «السلم الإسلامي Pax Islamica»

على أن حرص الإسلام على التمسك بروح السلام لا يتعارض مع الحفاظ على مصالح المسلمين. ذلك أن الإسلام فرق بين السلام والاستسلام. وفي الوقت الذي نهى الإسلام عن العدوان ﴿ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾؛ إذا به يطالب المسلمين بالوقوف موقفاً حازماً من أي عدوان يوجه إليهم أو إلى مصالحهم ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.

وهكذا ساد السلام ربوع العالم الإسلامي، فأخذ التجار يتنقلون في سفنهم أو على ظهور دوابهم عبر البحار والصحارى الواسعة، وهم آمنون تماماً على أرواحهم وأموالهم ومتاجرهم. وصار من المألوف أن ينتقل طالب العلم من المشرق إلى المغرب وبالعكس، سعياً للسماع من محدث مشهور أو عالم مرموق أو فقيه ذائع الصيت. أما الحجاج، فقد قاموا برحلتهم بانتظام، وأتوا من كل فج عميق إلى بيت الله الحرام، في جو من الأمن والسلام. وفي ظل الإسلام صار المؤمنون إخوة متحابين، لا بغضاء بينهم، وإنما كلهم أعضاء في جهاز واحد، يعتصمون بحبل الله، ويعملون للخير المطلق، ليس لمجتمعهم فحسب، بل للبشرية جمعاء.

خامساً: إنها حضارة تسامح، لا حقد فيها، ولا كراهية. وقد أمر الله عز وجل رسوله عليه الصلاة والسلام بالصفح والتسامح في أكثر من موضع ﴿فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون﴾: ﴿وأن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾: ﴿ وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل ﴾. كذلك طالب الإسلام المسلم بألا يحمل في قلبه غلاً لغيره: ﴿ ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم ﴾؛ ﴿ ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين ﴾.

وبهذه الروح الطيبة نظر الإسلام إلى أهل الذمة نظرة كلها تسامح، فأعطاهم حقوقهم كاملة غير منقوصة، الأمر الذي جعلهم - تحت مظلة الإسلام - وفي كنف الدولة الإسلامية - يسهمون إسهاماً جاداً في بناء الحضارة

الإسلامية. ومن الأمور الشائعة في مؤلفات المسلمين ـ مثل عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ـ أن نجد الكاتب المسلم يكيل المديح لأحد أطباء اليهود أو النصارى، ويثني على علمه وخلقه، ويصفه بأنه من أهل الفضل... مما لا نظير له في عالم العصور الوسطى. وقد ولد الإسلام وظهرت حضارته في وقت كان المسيحي يقتل أخاه لاختلافه معه في المذهب الديني، وكان اليهودي في غرب أوروبا يتعرض في أكثر من دولة للاضطهاد والطرد وربما القتل... ولكن الجميع عاشوا في كنف الإسلام وحضارته آمنين، ومنهم من توصل إلى أرفع المناصب في دولة الإسلام وعاشوا في قصور الخلافة يحظون باحترام الخاصة والعامة. ولا عبرة هنا ببعض الفترات القصيرة في التاريخ، التي شهدت اختلالاً في الأوضاع نتيجة لظروف طارئة ـ مثل الحروب الصليبية ـ أو لانحراف حاكم غير ملم بروح الإسلام وتعاليمه.

سادساً: إن الحضارة الإسلامية العربية تتصف بالحيوية والاستمرار والوحدة. فهذه الحضارة منذ مولدها وحتى اليوم ظلت حية قائمة، لم تمت مطلقاً. لئن تعرضت للذبول حيناً نتيجة لعوامل طارئة، منها الهجمات الاستعمارية الشرسة على شتى أنحاء العالم الإسلامي ـ؛ فإن مثل هذه العوامل كانت تؤثر فيها تأثيراً مؤقتاً لا يلبث أن يزول بزوال المؤثر. ورب أجزاء من العالم الإسلامي ـ مثل المغرب العربي ـ حاول الاستعمار فيها أن يجتث الحضارة الإسلامية ـ عقيدةً وفكراً ولغةً ـ من جذورها، ولكنها لم تلبث بزوال النفوذ الاستعماري أن رفعت رأسها تعتز بتراثها الإسلامي وبلغتها العربية.

ونرى أن السر في هذه الحيوية، إنما يكمن في أن الحضارة الإسلامية، قامت على أسس متينة من الدعائم الروحية والخلقية والفكرية، مما يكفل لها الثبات في وجه الأحداث، والقدرة على مواجهة التحديات عبر الأيام والعصور.

ولئن كانت الدولة الإسلامية، الكبرى قد تفككت في بعض مراحل

التاريخ، فإن تمزق الوحدة السياسة للعالم الإسلامي لم يؤثر مطلقاً في استمرارية وحدته الحضارية. وحسب هذه الوحدة الحاضرية أنها قامت على أساس دعاميتن راسختين، هما الإسلام والعروبة.

سابعاً: إنها حضارة إنسانية بكل معاني الكلمة، تستهدف أولاً وأخيراً خير الإنسان في الدنيا والآخرة، والرحمة به، والحفاظ على كرامته، والنهوض بمستواه الروحي والفكري والاجتماعي والاقتصادي... ومنع استغلال الانسان لأخيه الإنسان، وتجنيبه كل ما من شأنه أن ينزل به الضرر. ومن أجل ذلك نظم الإسلام حياة الإنسان الخاصة والعامة تنظيماً دقيقاً يستهدف سعادة الفرد والأسرة والمجتمع. وحسب الإنسان أن الله عز وجل خلقه في أحسن تقويم، وعلمه ما لم يعلم. ثم إنه كرم الإنسان تكريماً جعله فوق سائر المخلوقات في المنزلة ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ وطالب الملائكة بالسجود لآدم أبي البشر ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾.... وإذا كانت الحضارة الإسلامية، قد اتصفت بالصفات السابقة، من إيمان، ونزعة تقدمية، ومرونة، وسعة أفق، وسلام، وتسامح، وحيوية... فإن هذه الصفات جميعاً تستهدف سعادة الإنسان وخيره. فالإنسان هو محور هذه الحضارة، وسعادته غايتها وهدفها.

ثامناً: تتصف الحضارة الإسلامية بالأمانة المطلقة، وهي صفة ميزتها عن كثير من الحضارات السابقة عليها واللاحقة بها. فإذا كان علماء هذه الحضارة قد ترجموا ونقلوا الكثير من علوم اليونان والفرس والهنود وغيرهم، فإنهم لم ينسبوا ما نقلوه إلى أنفسهم، وإنما إلى أصحابه الذين نقلوا عنهم. فهم يقولون إن هذا الأمر عند جالينوس كذا، وإن بطليموس السكندري قال كذا، وإن أقليدس ذكر كذا، وإن ارسطو أو أفلاطون يرى كذا...

وهنا يبدو الفارق واضحاً بين رواد الحضارة الإسلامية من ناحية وعلماء اليونان الذين نقلوا كثيراً عن غيرهم ونسبوه إلى أنفسهم من ناحية أخرى. وقد أثبتت الأبحاث الحديثة أن اليونانيين استقوا كثيراً من علومهم عن قدماء

المصريين - وذلك من خلال الاتصالات العديدة بين الطرفين وما هو معروف عن اليونانيين من حب للتجول - وأثبت اليونانيون هذه المعلومات في كتبهم دون أن يشيروا إلى مصدرها، مما جعلها تبدو وكأنها من إبداعهم.

أما علماء المسلمين فقد ضربوا مثلاً رائعاً في الأمانة العلمية ونسبة الكتب والحقائق والأفكار إلى أصحابها، مما مكن الغرب الأوروبي من الوقوف على بعض كتابات أرسطو التي ضاعت أصولها اليونانية، والتي تم التعرف عليها من خلال التراجم العربية المنسوبة إلى صاحبها.

الفصل الأول

# الحياة الفكرية والعلميّة في الإسلام

أ. د
سعيد عبد الفتاح عاشور

إذا كان انتشار بعض الأديان السماوية السابقة زمنياً على الإسلام قد جاء مصحوباً بموجة من الجهل والظلام عمت المجتمع نتيجة لتعصب رجال الدين ضد كل ما يمت بصلة لتراث السابقين، فإن الوضع اختلف تماماً بالنسبة للإسلام. ذلك أن الإسلام حث على العلم والتعلم. وكان أول لفظ نزل من القرآن الكريم هو لفظ ﴿ اقرأ ﴾. والقراءة ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي وسيلة لطلب العلم من أوسع أبوابه. يروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «خير العلم خير من خير العبادة». وأنه قال: «لكل شيء عماد، وعماد الإسلام العلم». وكذلك يؤثر عنه أنه قال: «من علّم علماً فله أجر ما علّم به». ومن المعروف أن الإسلام دخل وفي قريش سبعة عشر رجلاً يعرفون الكتابة، ولكن الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام وقف موقفاً معبراً عن روح الإسلام، ففي غزوة بدر جعل فداء بعض الأسرى الذين يعرفون الكتابة أن يعلموا عشرة من صبيان المدينة.

كذلك أشاع الإسلام جواً من الحرية والتسامح لم يعرفها العالم من

قبل، فأباح الاستفادة بالعناصر البناءة في تراث السابقين ـ يهوداً كانوا أو نصارى أو وثنيين، عرباً كانوا أو أعاجم ـ ولم يمانع في أن يتعلم المسلم علماً نافعاً على يد أستاذ غير مسلم أو في أن يقوم طبيب غير مسلم بعلاج مريض مسلم. ويكفي أن نشير إلى أن جيورجيس بن بختيشوع الفيلسوف الطبيب النصراني، ونوبخت وولده سهل ـ الفارسيين المجوسيين ـ كانوا جميعاً من العلماء المقربين من الخليفة العباسي المنصور. وقد وكل الخليفة الرشيد إلى يوحنا بن ماسويه ديوان الترجمة، فظل يوحنا هذا في خدمة الخلفاء العباسيين حتى عهد المتوكل. أما المأمون فقد ولى يوحنا البطريق أمانة ديوان الترجمة، كما قرب إليه سهل بن سابور وابنه سابور بن سهل، وكانا فيلسوفين طبيبين نصرانيين. وهذه الأمثلة قليل من كثير؛ وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الحركة الفكرية والعلمية في الإسلام تجاوزت حدود الأديان والأجناس والأوطان. لقد اتخذت طابعاً عالمياً لم يسبق له نظير.

وحسب الإسلام أنه سلك في انتشاره أسلوباً يعتمد على المنطق السليم والحجة الواضحة والإقناع بالعقل. فهو في دعوته إلى الإيمان بالله سلك مسلكاً يرتكز إلى العقل والتأمل في آيات الله من شمس وقمر، وتعاقب الليل والنهار، واختلاف الظل. . . ويطالب المسلم بأن يتدبر هذه الآيات ويتعقلها، وألا يخر عليها أصماً وأعمى إذا ذكر بها.

هذا إلى أن الإسلام اتخذ من السلام شعاراً له، وجعل منه تحية المسلم، وبذلك حقق للناس تحت مظلته قدراً من الأمن والطمأنينة لم يعرفه أي جزء من أجزاء العالم من قبل. وفي ظل ما ساد الدولة الإسلامية الواسعة من أمن واستقرار، صار في وسع أهل العلم والفكر ـ من معلمين ومتعلمين ـ أن يباشروا نشاطهم في هدوء وراحة بال، وأن يتنقلوا من بلد إلى آخر في المشرق والمغرب جميعاً آمنين. وإذا كانت الرحلة لها أهدافها السامية الكبرى في الإسلام، فإن طلب العلم كان في مقدمة هذه الأهداف؛ بحيث غدا من المألوف أن يشد طالب العلم الرحال إلى بلد بعيد ليحظى بشرف الأخذ على

يد شيخ أو أستاذ سمع عنه ورغب في التتلمذ على يديه؛ وهو أينما حل ونزل حل أهلاً ونزل سهلاً.

وكان من الطبيعي أن يتصدر الفكر الديني الحركة العلمية في الإسلام. وبعبارة أخرى فإنه كان منطقياً أن يبدأ المسلم بتفهم أصول دينه والأبعاد والأهداف الحقيقية لذلك الدين. يروى عن أحد الفقهاء أنه قال إن الغرض من التعليم هو أن تظهر به سنة أو تخمد به بدعة، أو يُتعلم به حكم من أحكام الدين. وعندما نقول إن المسلمين بدأوا حياتهم الفكرية والعلمية من منطلق العلوم الدينية، فإن علينا أن نذكر أن الإسلام لم يكن مطلقاً مجرد ظاهرة محدودة الأفق ترتبط بركن واحد من أركان الحياة. لقد كان الإسلام ثورة كبرى شاملة، أتت بمفاهيم جديدة عن الحياتين الدنيا والآخرة، ونظر نظرة عميقة إلى الحياة ومشاكلها وأبعادها، وطلب من الداخلين فيه أن ينظروا إليها من زاوية جديدة اختلفت عن تلك التي أطل منها غير المسلمين على جوانب الحياة المتعددة. لقد وضع الإسلام إطاراً جديداً شاملاً لأسلوب الحكم والمعاملات بين الحاكم والمحكوم، وبين الناس بعضهم وبعض؛ ووضعت الشريعة الإسلامية، حدوداً لهذه المعاملات، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها. ولذا كان طبيعياً أن يبدأ المسلمون بالعمل على فهم تعاليم الإسلام وتفسيرها ـ سواء في الأمور الدينية أو الدنيوية ـ لأنه في ضوء هذه التعاليم يتحدد سلوكهم السليم، ويكون فلاحهم في دنياهم وآخرتهم.

ومن هذا المنطلق أدت الحماسة للإسلام من جهة، والحرص على تفهم روحه وتعاليمه من جهة أخرى إلى عكوف المسلمين على دراسة القرآن الكريم دراسة واعية، بوصفه دستور الإسلام والمسلمين وكتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وبعد القرآن الكريم تأتي سنّة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنها تستكمل أحكام الدين وتستوضح بعض أركان روحه وتعاليمه. وعلى أساس هاتين الدعامتين ـ القرآن الكريم والسنة النبوية

الشريفة ـ قامت مجموعة من العلوم الدينية الإسلامية، أهمها علم القراءات، وعلم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الفقه والتشريع. ومن الواضح أن القرآن الكريم له مكانة هامة في كل علم من هذه العلوم، ولذا لا بد من وقفة قصيرة أمام هذه المعجزة الكبرى قبل التطرق إلى كل علم من العلوم الدينية السابق ذكرها.

**القرآن الكريم:**

من الخطأ أن يعتبر البعض القرآن الكريم مجرد كتاب ديني يبشّر بعقيدة جديدة. إنه في حقيقة أمره ظاهرة حضارية كبرى بأوسع ما يعنيه لفظ الحضارة من سمو روحي وفكري واجتماعي. ونستطيع أن نقرر بواقعية وأمانة أن القرآن الكريم يمثل حجر الزاوية في بناء أعظم حضارة عرفتها البشرية طوال العصور الوسطى.

ومن المعروف أن القرآن الكريم هو كتاب الله، أنزل على قلب محمد عليه الصلاة والسلام ليكون دستورا أبدياً خالداً، يهتدي به البشر في كل زمان ومكان. ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المؤمنين بلسان عربي مبين ﴾. والمقصود بالروح الأمين في هذه الآية المباركة جبريل عليه السلام، وهو الملك الذي كلف بنقل القرآن الكريم بألفاظه إلى قلب الرسول. والهدف الأساسي من القرآن الكريم هو هداية الناس ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾؛ وإخراجهم من ظلمات الجهل والضلال إلى نور المعرفة الحقة والهداية الحقة ﴿ كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد ﴾.

وللقرآن الكريم أكثر من خمسين اسماً منها الكتاب: ﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴾.

ومنها الفرقان، وهو الذي يفرق بين الحق والباطل: ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ﴾.

ومنها الذكر: ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾.

منها التنزيل: ﴿ تنزيل من رب العالمين ﴾.

أما أوصاف القرآن فهي أيضاً عديدة، منها أنها وصف بأنه كريم ﴿ إنه لقرآن كريم ﴾؛ وبأنه مبارك ﴿ وهذا ذكر مبارك أنزلناه ﴾.

وقد نزل القرآن الكريم على قلب الرسول عليه الصلاة والسلام في ليلة القدر ﴿ إنا أنزلناه في ليلة القدر ﴾. وحاول بعض العلماء التوفيق بين هذه الحقيقة وبين ما هو معروف من أن القرآن الكريم نزل مجزءاً على بضع وعشرين عاماً. وفي ذلك قال ابن عباس رضي الله عنه إن القرآن الكريم أنزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك على قلب الرسول عليه الصلاة والسلام مجزئاً على مدى تلك السنوات الطويلة. ولما كان الله سبحانه وتعالى ﴿ يعلم غيب السموات والأرض ﴾؛ وأنه عظمت قدرته كان ﴿ بكل شيء محيطاً ﴾، فإنه عندما أنزل القرآن كان يعلم كل الأحداث التي سيتعرض لها الرسول عليه الصلاة والسلام، فنص عليها في القرآن الكريم، ثم أنزلها على قلب الرسول (ﷺ) في مناسباتها الخاصة.

وثمة استفهام آخر برز عن الحكمة في أن القرآن الكريم لم ينزل جملة واحدة، وهو الأمر الذي تساءل عنه اليهود والمشركون ﴿ وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة؛ كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً ﴾. وقد أجابت هذه الآية عن الحكمة من نزول القرآن الكريم مجزءاً، إذ إنه على هذا النحو يكون أقوى أثراً في تثبيت الفؤاد، كالدواء الذي لا يعطى دفعة واحدة، إنما يكون على شكل جرعات، كل جرعة تثبت أثر الجرعات السابقة؛ وبذلك يتحقق شفاء القلوب والصدور. ﴿ قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور ﴾. وكان لكل آية توقيتها ومناسبتها مما جعل أثرها في القلوب والعقول قوياً راسخاً. هذا بالإضافة إلى أن نزول القرآن على دفعات كان من العوامل التي يسرت حفظه وذكره؛ ﴿ ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ﴾.

على أن نزول القرآن الكريم مجزءاً على مدى سنوات طويلة حمل معه خطر تشتت آياته في صدور الحفاظ، وهم بشر يخضعون لسنة التشتت والنسيان والموت، وغير ذلك. لذلك كان لا بد من تدوين القرآن الكريم حفاظاً عليه. ولهذه المهمة اختار الرسول عليه الصلاة والسلام مجموعة من خيرة الصحابة ـ ممن يعرفون الكتابة؛ وطلب منهم تدوين ما ينزل عليه من آيات الله؛ ولذا أطلق عليهم اسم كتاب الوحي. وكانت الآيات تكتب بالوسائل المتاحة، على رقائق من الحجارة المصقولة، وجريد النخل، والجلد، والعظام، ونحوها. ومن الواضح أن عملية التدوين هذه لم تتخذ شكلاً جماعياً متكاملاً، وإنما تمت بطريقة متناثرة، بحيث ظلت سور القرآن الكريم وآياته مبعثرة في أكثر من مكان.

ثم كانت الخطوة التالية، وهي جمع صحف القرآن الكريم في مكان واحد. ولم تتم هذه الخطوة إلا في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ذلك أن أبا بكر تصدى في حزم لحركة المرتدين، وكانت النتيجة أن التحم المسلمون مع أتباع مسيلمة الكذاب في موقعة اليمامة، وهي الموقعة التي استشهد فيها سبعون صحابياً من حفظة القرآن الكريم. وقد أفزعت هذه الحقيقة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فخشي أن يتبدد القرآن، واتجه إلى الخليفة أبي بكر ليقول له: «إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن؛ وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن؛ وإني أرى أن يجمع القرآن». ولكن أبا بكر أدرك أن العمل ليس سهلاً، وخاصة أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأمر بمثل هذا العمل، فقال لعمر: «كيف تفعل ما لم يفعله رسول الله ﷺ؟» ومهما يكن من أمر، فقد استطاع عمر بعد عدة مراجعات أن يقنع أبا بكر بأهمية هذا العمل، فاستدعى أبو بكر زيد بن ثابت ـ وهو أحد كتّاب الوحي المعروفين بصدق الإيمان ـ وقال له: «إنك رجل شاب عاقل، لا نتهمك. وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ. فتتبع القرآن فاجمعه».

ويروي زيد بن ثابت أن هذا التكليف وقع عليه وقعاً صعباً، لأن الأمانة كبيرة ضخمة. وفي ذلك يقول زيد: «فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن... وما زال أبو بكر يراجعني، وأنا أقول له كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله... حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر. فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري - لم أجدها مع أحد غيره - وهي: ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ حتى خاتمة براءة».

ويروى أن أبا بكر الصديق كلف عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت بأن يقفا على باب المسجد، ويطلبا من كل من يحفظ شيئاً من القرآن أن يذكر لهما ما يحفظ. ومما أوصاهما به أبو بكر: «اقعدا على باب المسجد، فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه» ووقف عمر وصاحبه على باب المسجد، ونادى: «من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأت به».

وهكذا تم أول جمع للقرآن في عهد أبي بكر. ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه الخطوة لا تعني جمع القرآن في مصحف واحد، وإنما المقصود هو جمع الصحف العديدة التي فيها آيات القرآن الكريم وسوره، وكتب ما كان منها في صدور الرجال غير مدون. وبعبارة أخرى فإن هذه العملية كانت ذات شعبتين: **أولاهما**: جمع ما كان قد دون من القرآن الكريم في حياة الرسول (ﷺ). **وثانيتهما**: تدوين ما كان تلقاه الصحابة عن الرسول (ﷺ) وظل محفوظاً في صدورهم لم يدون حتى ذلك الوقت. وقد حفظت صحف القرآن بعد جمعه وتسجيله عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم انتقلت إلى عمر، ثم إلى حفصة بنت عمر.

ويبدو أن هذه لم تكن المحاولة الوحيدة لجمع القرآن، إذ هناك رواية

أخرى ذكرها المؤرخون تفيد أن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه شرع في محاولة لجمع القرآن الكريم. ويقال في ذلك إنه كان بدء خلافة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب في بيته، فقيل لأبي بكر: «قد كره بيعتك»؛ فأرسل إليه أبو بكر يقول: «أكرهت بيعتي؟» ورد عليّ: «رأيت كتاب الله يزاد فيه، فحدثت نفسي ألا ألبس ردائي إلا لصلاة حتى أجمعه». فقال له أبو بكر: «فإنك نعم ما رأيت» وعندما تم جمع القرآن في عهد أبي بكر على الصورة التي ذكرناها، امتدح علي بن أبي طالب هذا العمل، وقال: «أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر، رحمة الله على أبي بكر، هو أول من جمع كتاب الله» كذلك ثمة إشارات معاصرة إلى مصاحف أخرى جمعها بعض الصحابة، مثل مصحف أُبيّ بن كعب ومصحف ابن مسعود، وغيرهما.

وبعد أن قام أبو بكر بجمع سور القرآن وآياته في صحف متناثرة، جاءت مرحلة جمع القرآن كله في مصحف واحد، وهي الخطوة التي تمت في عهد عثمان بن عفان، رضي الله عنه. ويحدثنا أنس بن مالك عن نشأة فكرة جمع القرآن عند عثمان، فيقول: قدم حذيفة بن اليمان على عثمان ـ وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق ـ فأفزع حذيفة اختلافهم في قراءة القرآن، وقال حذيفة لعثمان: «يا أمير المؤمنين! أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى». فأرسل عثمان إلى حفصة ابنة عمر أن أرسلي إلينا بالصحف، ننسخها في المصحف ثم نردها إليك. فأرسلت بها إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف. وأوصى عثمان اللجنة التي شكلها لجمع القرآن بقوله: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم. وبعد نسخ المصاحف رد الأصل إلى حفصة؛ ثم أرسل لكل بلد إسلامي نسخة منها، وأمر بإحراق المصاحف الأخرى.

ومن الواضح أن إحراق المصاحف الأخرى جاء حرصاً من الخليفة

عثمان على عدم تعدد المصاحف نتيجة لوجود خلاف فيها بينها، حتى يظل كتاب الله كتاباً واحداً لا تحريف فيه؛ لا سيما وأن بقية المصاحف التي جمعها بعض الصحابة لم تكن قد جمعت وروجعت عن تدقيق، مثلما كان الحال في مصحف عثمان الذي قامت بجمعه لجنة من كبار الصحابة، كما أشرنا. وقد دافع علي بن أبي طالب عن هذا العمل الذي قام به عثمان بن عفان، فقال: يا معشر الناس! اتقوا الله وإياكم والغلو في عثمان، وقولكم حراق المصاحف. فوالله ما حرقها إلا عن ملأ منا نحن أصحاب رسول الله ﷺ، ولو كنت الوالي وقت عثمان لفعلت في المصاحف مثل الذي فعل عثمان.

ولما كان القرآن الكريم هو دستور الإسلام والمسلمين، والمصدر الأول الذي تستقى منه أحكام الإسلام وشريعته وآدابه؛ فقد عكف المسلمون على قراءته واستيعابه، لأن في ذلك صلاح دينهم ودنياهم. قال رسول الله (ﷺ): «من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها. لا أقول ﴿ الم ﴾ حرف، ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف». والمقصود بالقراءة هنا أن تقوم على أساس الفهم لكلماته وعباراته، والتدبر في معانيه وإدراك مقاصده وأهدافه. يقول تعالى: ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾. ومعنى هذا دراسة القرآن وفهمه وتفسيره. وهذا كله لا يتأتى إلا بقراءته قراءة سليمة تؤدي إلى المعاني المقصودة منه. وهكذا ارتبطت بالقرآن الكريم عدة علوم. أهمها علم القراءات وعلم التفسير وعلم الشريعة. وقد تطلب المعنى في هذه العلوم الوقوف على الحديث الشريف، مما أدى إلى تطور العلوم الدينية واتساع نطاقها في الإسلام. وفيما يلي نبذة عن كل منها.

**علم القراءات:**

جاء في الحديث الشريف: «أنزل القرآن على سبعة أحرف». وقد قيل في تفسير هذا الحديث إن المراد بالأحرف السبعة القراءات التي سمعت عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهي قراءات تتفق وبعض اللهجات القرشية للتيسير على الداخلين في الإسلام. على أن الغالب عند العلماء هو أنه لا

علاقة بين هذه الأحرف السبعة والقراءات السبع. ذلك أن انتشار الإسلام في الأمصار أدى إلى تباين في نطق بعض الألفاظ، مع عدم الإخلال بوحدة المعنى. وحتى لا يتسع الخرق وتمتد يد البدعة إلى قراءات القرآن، اختير سبعة من أئمة القراء المشهورين بالثقة في مختلف الأمصار، كلهم من أهل العلم والدراية ومشهود لهم بالأمانة، واعتبرت قراءاتهم هي القراءات السليمة. وكل قراءة من هذه القراءات لها سند ثابت. وهؤلاء القراء السبعة هم: ابن عامر (ت ١١٨ هـ)، ابن كثير (ت ١٢٠ هـ)، وعاصم بن أبي النجود (ت ١٢٧هـ)، ونافع بن عبد الرحمن (ت ١٦٩ هـ)، وأبو عمرو المازني البصري (ت ١٥٤ هـ)، وحمزة بن حبيب الكوفي (ت ١٥٤ هـ)، وأبو الحسن علي الكسائي (ت ١٨٩ هـ).

وهناك قراءات ثلاث زيدت على هذه القراءات السبع، ولكنها موضع جدل وخلاف بين القراء. ثم ألحقت بالقراءات السابقة قراءات أربع أخرى، أجمع القراء على شذوذها، ولو أنها قريبة في الرواية والسند من روايات وإسناد القراءات السبع أو العشر.

ومن هذا يبدو أن الأساس في القراءات سبع، زيد عليها ثلاث لتصبح عشر، وزادها البعض أربعاً لتصبح أربعة عشر. وقد أنكر الطبري بعض هذه القراءات. وبعبارة أخرى فإن القراءات تعددت، ولكن ابن مجاهد ـ من علماء القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة (ت ٣٢٤ هـ) ـ اختار سبعاً من بينها، مما جعل بعض القراء يقتصرون على هذه السبعة، ثم على الثلاث المكملة لها، ويصفون غيرها بالشذوذ.

وعندما كثر القراء وتفرقوا في البلاد، ظهر منهم المتقن للتلاوة المستندة إلى أساس من العلم والرواية والسند، ومنهم غير المتقن، لذلك وضع ابن الجزري ـ وهو شمس الدين أبو الخير محمد المتوفى سنة ٨٣٣ هـ ـ مقاييس للقراءة الصحيحة؛ وعبر هذه المقاييس بقوله: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي

القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها؛ بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. . . . ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة، أطلق عليها خفيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أو عمن هو أكبر منهم. . . .».

وهكذا يكون ابن الجزري قد وضع ثلاثة مقاييس للقراءة القرآنية الصحيحة، هي:

١ ـ موافقة العربية ولو بوجه.
٢ ـ موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً.
٣ ـ صحة سند القراءة.

ووضع ابن الجزري كتاباً أسماه «النشر في القراءات العشر» ذكر فيه ستين مرجعاً من المراجع التي ألفت في القراءات، لمؤلفين عاشوا في القرن الرابع أو الخامس أو السادس أو السابع أو الثامن للهجرة. كذلك ألف ابن الجزري كتاب «غاية النهاية في طبقات القراء». ويدل هذا النشاط العلمي في موضوع قراءة القرآن الكريم على أن فن القراءات صار علماً، له علماؤه من المتخصصين الذين وضعوا قواعد وشروطاً للقراءة الصحيحة، وألفوا في ذلك المؤلفات الدسمة. وأقبل المسلمون وطلاب العلم في شغف على هذا العلم الذي صارت له قواعده وأصوله، واحتل مكاناً بارزاً بين العلوم الدينية الإسلامية.

ويلاحظ أن تباين القراءات أمر لم يخل من فوائد. وقد لخص ابن الجزري أهم هذه الفوائد فيما يلي:

١ ـ التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة.
٢ ـ أن هذا التباين يدل على قوة البلاغة وكمال الإعجاز وجمال البيان.
٣ ـ يستدل منه أيضاً على عظيم البرهان، لأنه مع كثرة التباين وتنوع

القراءات لم يحدث خلل في المعنى أو تناقض في المفاهيم. وإنما تختلف القراءات والمعنى واحد «يصدق بعضه بعضاً، ويبين بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد وأسلوب واحد...».

٤ ـ يؤدي هذا التباين في القراءات إلى سهولة حفظ القرآن وتيسير نقله على هذه الأمة، وبخاصة أنه على مستوى كبير من البلاغة والإيجاز، لأن من يحفظ كلمة ذات أوجه، كان ذلك أسهل عليه وأقرب إلى فهمه وأوعى لقبوله من حفظه جملاً من الكلام تؤدي معاني تلك القراءات المختلفات.

وفيما يلي نماذج لتباين القراءات:

| النص المصحفي | بعض أوجه القراءة |
|---|---|
| إبراهيم | إبراهام |
| ملك يوم الدين | مالك يوم الدين |
| وعلَّم آدم | وعُلِّم آدم |
| فأزلَّهما الشيطان | فأزالهما الشيطان |
| ولا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم | ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم |
| فبُهت الذي كفر | فبَهت الذي كفر |
| فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم | .... غير متجنِّف لإثم |
| يخرُج نباتُه | يُخرج نباتَه |
| ذريتهم | ذرياتهم |
| حرِض | حرُض |

## علم التفسير:

شاءت الحكمة الإلهية أن يتخذ كل رسول في التبشير برسالته لغة القوم الذين نزلت فيهم تلك الرسالة، لأن ذلك أدعى إلى سرعة فهم الرسالة واستيعابها والعمل بها، مما يحقق لها النجاح وسهولة الانتشار. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾.

ولما كان المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام ينتمي إلى قريش، وفيها بعث وبشر بالإسلام أول ما بشر، فإن القرآن الكريم أنزل بلسان قريش، وهو اللسان الذي يعبر عن أفصح لغات العرب وأكثرها انتشاراً في شبه الجزيرة عند ظهور الإسلام؛ نظراً لما كان لقريش من أهمية، وبخاصة في الحياتين الدينية والاقتصادية. وقد عبر عن ذلك بقوله تعالى: ﴿ نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين ﴾.

ومع ذلك، فإن علماء اللغة رأوا أن القرآن الكريم استعمل ألفاظاً لم يستعملها العرب قبل الإسلام، وخصص ألفاظاً لمعان لم يخصصها قبل الإسلام، وجاءت فيه استعارات ومجازات خارجة عن حدود الدائرة التي عرفها العرب في الجاهلية. ذلك أن بيان القرآن الكريم وفصاحته جعلته يضم أرقى ما وصلت إليه اللغة العربية من أساليب الصنعة اللغوية، كالتشبيه والمجاز والكناية، فضلاً عن جمال اللفظ وحسن اختياره ونقاوته، ودقة التركيب. يضاف إلى هذا كله أن الإعجاز الإلهي يتطلب أن تكون بعض أحكام القرآن عامة، صالحة لكل زمان ومكان.

وقد ترتب على هذا كله أن العرب لم يستطيعوا جميعاً فهم بعض أجزاء القرآن الكريم؛ بل إن بعض الصحابة رضوان الله عليهم تعذر عليهم فهم بعض ألفاظ القرآن وعباراته. من ذلك ما يرويه أنس بن مالك من أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن المقصود بقوله تعالى: ﴿ وفاكهة وأبّا ﴾، فلم يعرف عمر رضي الله عنه، ورد على الرجل قائلاً: (نهينا عن التكلف والتعمق). وإذا كان هذا هو مبلغ علم عمر ـ مع مكانته وعلمه وقربه من الرسول (ﷺ) ـ فما بالنا ببقية الصحابة خاصة، وبقية المسلمين عامة؟؟.

ومع أن صحابة الرسول (ﷺ) كانوا أكثر من غيرهم فهماً للقرآن بحكم قربهم من الرسول ودرايتهم بالمناسبات التي نزلت فيها الآيات، إلا أن الباحثين أجمعوا على أن هناك من معاني القرآن الكريم ما خفي عنهم، وأنهم

تفاوتوا في فهم آيات القرآن لأسباب حددها أستاذنا المرحوم أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام بما يلي:

أولاً: تفاوتهم في الإلمام بمفردات اللغة العربية وأساليبها، وفي الإحاطة بالأدب الجاهلي وتفصيلاته.

ثانياً: تفاوتهم في معرفة عادات العرب وتقاليدهم الاجتماعية والدينية وغيرها قبل الإسلام، وهي الأوضاع التي تعرض لها القرآن الكريم.

ثالثاً: تفاوتهم في الإلمام بتاريخ اليهود والنصارى وعاداتهم وتقاليدهم وآرائهم وأوضاعهم؛ وكلها جوانب أشار إليها القرآن الكريم في أكثر من موضع.

رابعاً: لم يكن جميع الصحابة على درجة واحدة من القربى من رسول الله ﷺ، وإنما كان منهم من هو أكثر ملازمة للرسول وأشد التصاقاً به من غيره. وهؤلاء كانوا أكثر إدراكاً لروح القرآن الكريم، وأكثر إلماماً بالأسباب والظروف التي نزلت فيها آيات معينة، مما جعلهم أقدر على تفسيرها.

ومهما يكن من أمر، فإن أهمية القرآن الكريم بالنسبة للمسلمين جعلتهم يعكفون على فهمه فهماً دقيقاً واضحاً منذ وقت مبكر للعمل بأحكامه وتشرب روحه. وهكذا كان علم التفسير من أولى العلوم الدينية التي حظيت باهتمامات المسلمين، فجلس الصحابة ثم التابعون في المساجد يفسرون للناس آيات الذكر الحكيم.

ومنذ وقت مبكر اتخذ المفسرون للقرآن الكريم اتجاهين رئيسيين، أولهما التفسير المأثور أو المنقول؛ والثاني التفسير بالرأي أو الاجتهاد.

أما التفسير المأثور أو المنقول فالمقصود به الاعتماد على ما أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام. من ذلك ما روي عنه أنه قال إن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر. ومع مرور الوقت اتسع نطاق هذا النوع من التفسير فدخل فيه

ما نقل عن الصحابة والتابعين. ثم تعرض لوضع القصاص والوضاع، فزادوا فيه من عندهم، واختلق بعضهم أحاديث نسبوها إلى الرسول (ﷺ) في تفسير بعض آيات القرآن الكريم، حتى أن الآية الواحدة أحياناً وجد لها تفسيران متناقضان منسوبان إلى الرسول (ﷺ)، وهذا ما لا يمكن أن يحدث. وقد أدى ذلك إلى تحكيم العقل والاجتهاد في التوصل إلى المعنى السليم؛ وهذا هو الاتجاه الثاني في التفسير.

وقد ساعد على ظهور هذا الاتجاه الجديد في التفسير أن الإسلام احترم عقل الإنسان، ونادى بتعقل الإيمان، بحيث يحكم المسلم فكره في كل ما يراه أمامه من ظواهر طبيعية وغيرها، ليقف على قدرة الله عز وجل. وقد ترد في القرآن قوله تعالى: ﴿ أفلا تعقلون ﴾ و﴿ أفلا يتدبرون القرآن ﴾ و﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ﴾. ولا شك في أن التدبر لا يكون إلا بإعمال العقل، والفهم الذي يرتكز إلى التأمل.

وفي الاجتهاد واعتماد المفسر على العقل أكثر من اعتماده على النقل كان المفسر يستعين بعدة أدوات أساسية، أولها تعمقه في اللغة العربية وأساليبها وإلمامه بمفرداتها، ثم معرفته بالتاريخ وبخاصة تاريخ العرب والأمم السابقة، مع العلم بالإسرائيليات والنصرانيات. وبعد ذلك عليه أن يحيط بأسباب نزول الآية والظروف التي نزلت فيها.

وإزاء مبدأ الاجتهاد انقسم المفسرون من الصحابة والتابعين إلى قسمين: فريق خشي أن يقول في القرآن شيئاً برأيه؛ وفريق آخر ـ يمثل الغالبية ـ لم ير مانعاً في إعمال الفكر والرأي لتفسير آيات القرآن حتى تتحقق الفائدة المنشودة من الرجوع إلى كتاب الله. وقد رأى هذا الفريق في كتمان ما وصل إليه اجتهاده كتماناً للعلم. وممن غالى في تحكيم العقل في تفسير القرآن كان المعتزلة في العصر العباسي، وقد بذلوا جهداً كبيراً في دحض آراء معارضيهم عن طريق تفسير الآيات القرآنية، تفسيراً يعتمد أساساً على العقل. ومن ذلك تفسير ابن جرو الأسدي المتوفى سنة ٣٨٧ هـ.

ومن الطبيعي أن يؤدي الاجتهاد إلى تباين وجهات النظر في تفسير بعض الألفاظ والعبارات والآيات، وإن كان هذا التباين لم يصل إلى حد التناقض، وبالتالي لم يؤثر في الأهداف والأساسيات. من ذلك أن بعض المفسرين عندما تعرضوا بالتفسير لعبارة ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ قالوا إن الأبّ نوع من أنواع الفاكهة، واستندوا إلى أنه من أساليب البلاغة في اللغة العربية التخصيص بعد التعميم، كقوله تعالى: ﴿ الأرض والجبال ﴾ علماً بأن الجبال جزؤ من الأرض. هذا في حين قال آخرون إن الأبّ غذاء للأنعام وطعام للدواب، بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ متاعاً لكم ولأنعامكم ﴾. فالفاكهة متاع لكم، والأبّ متاع لأنعامكم. كذلك في قوله تعالى: ﴿ ورفعنا فوقكم الطور ﴾، قال بعضهم إن الطور هو مطلق الجبل، وقال آخرون إنه جبل بعينه. وفي قوله تعالى: ﴿واستوت على الجودى﴾ بقال بعضهم إن الجودى اسم موضع أو جبل، وقال آخرون بل هو نوع من أنواع السفن. . . وهكذا.

ولا شك في أن الاجتهاد في تفسير القرآن الكريم جاء مصحوباً بقدر واضح من الاستقصاء وحب الاستطلاع والجري وراء التفريعات التي قد لا تقدم ولا تؤخر. فإذا جاء ذكر سفينة نوح تساءلوا عن حجمها. وإذا جاء ذكر كلب أهل الكهف تساءلوا عن حجمه ولونه وذنبه، وهكذا. وأحياناً لجأ المفسرون إلى التوراة وما أضيف إليها من تعليقات وحواش وشروح، للوقوف على بعض الحقائق التاريخية، مما جعل التفسير بالإسرائيليات والنصرانيات يزداد، وبخاصة في عصر التابعين لكثرة من دخل من أهل الكتاب في الإسلام.

وقد نشأ التفسير فرعاً من فروع الحديث، يكاد يقتصر على الأحاديث التي أثرت عن النبي عليه الصلاة والسلام، والتي تتناول فضائل القرآن الكريم وتفسير بعض آياته. ثم أخذ يتطرق بإيجاز إلى توضيح المعنى اللغوي بألفاظ محدودة موجزة. وكان من التابعين من لم يقتصر على رواية ما ذكره الصحابة نقلاً عن الرسول (ﷺ) في تفسير بعض آيات القرآن الكريم، وإنما

اجتهد بعض التابعين في تفسير آيات من القرآن وذكر أسباب نزولها. ولما كان اهتمام المسلمين بالقرآن وفهمه مستمراً لا يمكن أن يتوقف على مدى الأيام والعصور، فإن التفسير أخذ ينمو جيلاً بعد جيل، وطبقة بعد أخرى. وفي كل طبقة يتصل بعض المفسرين بمسلمة النصارى واليهود ـ مثل وهب بن منبه وكعب الأحبار وابن جريج ـ وهؤلاء قدموا بعض التفاسير في ضوء ما ورد في الإنجيل والتوراة. وبحكم ما اتصف به الإسلام من تسامح واتساع أفق لم ير علماء المسلمين حرجاً في ذكر ذلك.

ولم تأت هذه التفسيرات في أول الأمر مرتبة وفق ترتيب المصحف، ولكنها وردت متفرقة متناثرة. وهكذا حتى انفصل التفسير عن الحديث وصار علماً مستقلاً قائماً بذاته. ومع نشاط الحركة الفكرية أخذ التفسير يتأثر بالحركة العلمية ليصبح صورة أو مرآة ينعكس فيها ما حفل به العصر الجديد من تيارات فكرية ونظريات علمية، ومذاهب دينية؛ فأخذ المفسرون يتعرضون للآيات ويذكرون ما يستنبط منها من أحكام وقواعد في شتى آفاق الحياة الخلقية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فضلاً عن قواعد اللغة والنحو والبلاغة.

وهكذا غدا القرآن الكريم منبعاً لكثير من العلوم التي اشتغل بها المسلمون في العصر العباسي. فعلماء النحو اتخذوا منه مادة خصبة اعتمدوا عليها في استنباط قواعد اللغة العربية، والفقهاء استمدوا منه آراءهم الفقهية، والمؤرخون وجدوا في القرآن مصدراً من مصادر الرواية التاريخية. ولم تلبث أن غدت كتب التفسير موسوعات ضخمة لغوية وأدبية وفقهية وتاريخية وعلمية.

وإذا كانت التفاسير الأولى التي وضعها علماء المسلمين الأوائل قد فقدت، فإن ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ جمع معظم هذه التفاسير واستعان بها في تأليف تفسيره الكبير الذي يعتبر من أقدم التفاسير وأشهرها. ذلك أنه فاضل بين روايات المفسرين السابقين واختار أفضلها؛ وجمع في تفسيره بين ما روته مدارس الصحابة رضي الله عنهم وآثار السلف الأول من

ناحية، وآثار علماء العصر العباسي ومذاهب البصريين والكوفيين في النحو والصرف، وتطبيقها على القرآن الكريم من ناحية أخرى. وبحكم اتجاهاته الدينية واللغوية والتاريخية، فإن الطبري لم يتعرض لآراء المتكلمين والمعتزلة، ولم ينغمس في اتجاهاتهم الفكرية.

**التشريع:**

أما التشريع فله أهميته الفائقة في تنظيم كيان الأمة وتحديد العلاقات بين أبنائها وتقنين المعاملات الاقتصادية والاجتماعية، وبيان العقوبات التي توقع على المخالفين والخارجين على أحكام الدين في كل الأمور السابقة. لذلك اهتم المسلمون بالتشريع منذ وقت مبكر، وما زال التشريع ينمو مع نمو دولة الإسلام واتساع نطاق العلاقات بين الأفراد والجماعات، وظهور مشاكل جديدة في تلك العلاقات لم يعهدها المسلمون في مجتمعهم الأول.

والمعروف أن العرب في جاهليتهم عاشوا في ظل الأوضاع القبلية التي أملتها عليهم ظروف البيئة، فكانت رابطة الدم هي الرابطة الأولى التي يتعصبون لها؛ وعلى القبيلة أن تدافع عن أبنائها، وتثأر لمن يتعرض منهم لعدوان، وتطالب بدمه إذا قتل؛ والحكم في ذلك كله العرف والتقاليد المتوارثة. ولم يكن هناك قانون مكتوب مدون، وإنما هناك عادات تباينت في الفروع من قبيلة إلى أخرى. ولكل قبيلة شيخها الذي هو صاحب السيادة والكلمة العليا في شؤونها. ويكون الاحتكام بين أفراد القبيلة بعضهم وبعض، أو بينهم وبين القبائل الأخرى لشيوخ القبائل، وربما الكهان وذوي الرأي الراجح المعروفين بالخبرة والتجربة والفكر الصائب.

ومما لا شك فيه أن التشريع في الحجاز ارتقى نسبياً قبل ظهور الإسلام: في مكة بسبب وجود الكعبة فيها وما ارتبط بذلك من حج العرب إليها وظهور الحاجة إلى نوع من تنظيم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض؛ وفي المدينة لاختلاط العرب فيها باليهود الذين كانت لهم شرائعهم

المستمدة من التوراة وشروحها، والتي كانت أرقى مما عرفته الحياة القبلية في شبه الجزيرة قبل الإسلام.

ثم كان أن ظهر الإسلام مستهدفاً الإصلاح، وليس التغيير لمجرد الرغبة في التغيير. وهكذا تعرض الإسلام لعرف العرب وتقاليدهم في الجاهلية، فأقر منها ما لا يتعارض مع أحكام الدين الجديد وآدابه وروحه، وعدل منها ما يمكن تعديله لينسجم مع تلك الأحكام والآداب، ورفض كل ما لا يتفق وروح الدين وآدابه وأحكامه.

والمصدر الأول للتشريع في الإسلام هو القرآن الكريم الذي أنزل منجماً على بضع وعشرين سنة، جزؤ منه في مكة وجزؤ في المدينة. ومع أن قرابة ثلثي القرآن نزل بمكة، ولم ينزل بالمدينة منه سوى نحو الثلث، إلا أن الآيات المدنية تتمتع بأهمية خاصة في مجال التشريع. ذلك أن الآيات المكية تكاد تقتصر على بيان أصول الدين، والدعوة إلى التمسك بمكارم الأخلاق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يرتبط بهذا وذاك من ثواب وعقاب، وجنة ونار. أما الآيات المدنية فتعالج كثيراً من جوانب المعاملات الخاصة والعامة وما يرتبط بها من أحكام، كالزواج والطلاق، والبيع والشراء... فضلاً عن الأمور الجنائية مثل القتل والسرقة والزنا.

والمعروف أنه حتى الهجرة كان هناك إسلام ولكن لم تكن هناك دولة للإسلام، لأن هذه الدولة لم تولد إلا بوصول الرسول عليه الصلاة والسلام مهاجراً إلى يثرب؛ وعندئذٍ أخذ ينظم شؤون المجتمع الإسلامي من الجوانب الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم غدت الحاجة ماسة إلى تشريع ينظم كل هذه الأمور. وأخذ التشريع ينمو تدريجياً وفقاً لحاجات المجتمع، وما كان يتعرض له من حوادث وما يستجد من أحداث. فإذا احتكم بعضهم إلى الرسول ﷺ فيما شجر بينهم من خلاف، أو إذا سأله أحدهم كيف يتصرف في أمر من أمور المعاملات، أو إذا أخطأ بعضهم وارتكب ذنباً، نزلت آية كريمة أو بضع آيات تقرر الحكم في تلك الحالة،

وتوضح ما ينبغي أن يكون عليه السلوك القويم للمسلم، وتحدد العقوبة التي يعاقب بها المذنب أو المخالف.

وبعبارة أخرى فإن نمو التشريع الإسلامي في المدينة المنورة سار سيراً مطرداً مع نمو الجماعة الإسلامية، وتطور المسلمين الحضاري في ظل تعاليم الإسلام ومثله. واستهدف التشريع إقامة صرح كبير على أسس من الخير والحق والعدل والمحبة والحرية. ولم يترك الإسلام جانباً من جوانب الحياة الخاصة أو العامة إلا وشرع له، فشرع لحقوق المرأة أماً كانت أو زوجةً أو ابنةً أو أختاً، ولحقوق الوالدين على الأبناء، ولحقوق المحكوم على الحاكم، ولحقوق الجار على جاره...

وأدت رغبة المسلمين في التمسك بروح الإسلام وآدابه والعمل بأحكامه والامتثال لأوامره وتجنب نواهيه، إلى الحرص على الإحاطة بأصول التشريع الإسلامي، فعكفوا على جمعه من مصادره وتبويبه ودراسته، مما جعل الشريعة الإسلامية، محور علم من أهم العلوم الإسلامية، وأكثرها ازدهاراً على عصور التاريخ الإسلامي، وحتى اليوم.

وإذا كان القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية، بوصفه دستور الإسلام والمسلمين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن الملاحظ أنه بحكم كونه كتاباً سماوياً قصد به أن يكون دستوراً لكل زمان ومكان، فإنه يتجه نحو الأمور الكلية ولا يتعرض للمسائل الصغيرة الجزئية. وكان لا بدّ للمسلمين في المسائل الجزئية والمجملة التي لم يفصلها القرآن الكريم من الالتجاء إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، يسألونه ويستفتونه ويستوضحونه، مما جعل من السنّة النبوية المصدر الثاني للشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرى، فإنه عرضت للرسول ﷺ حوادث ومسائل قضي فيها بالحديث لعدم وجود نص صريح عنها في القرآن الكريم. ومتى ثبت ذلك عن رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام كان ذلك تشريعاً، على المسلمين أن يأخذوا به.

وهكذا فإن القرآن الكريم والسنّة النبوية هما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامي، مما جعل من ذلك التشريع قانوناً دينياً مستمداً من كتاب الله عز وجل، وسنّة نبيه عليه الصلاة والسلام. وبالتالي فقد وجب على المسلم الامتثال لأحكام الشريعة والتقيد بحدودها.

ولكن اتساع الدولة الإسلامية، بعد الرسول ﷺ اتساعاً سريعاً عظيماً أدى إلى ظهور مشاكل جديدة متنوعة، لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل. ذلك أن طبيعة حركة الفتوح الإسلامية من ناحية، وطبيعة البلاد التي فتحها المسلمون من ناحية أخرى، فضلاً عن تنوع الأجناس والشعوب التي دخلت في الإسلام من ناحية ثالثة، وتباين أصولها وجذورها وتواريخها وعاداتها وتقاليدها... كل ذلك أدى إلى ظهور مشاكل ومسائل وقضايا ليس لها أحكام صريحة في الكتاب أو السنّة، مما تطلب الاجتهاد وإعمال الرأي والعقل لحلها.

ولعل أول مشكلة واجهت المسلمين عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام كانت نوع الحكم الذي تحكم به دولة الإسلام، وكيفية اختيار من يخلف الرسول في حكم المسلمين، ومن أية جماعة يختار ذلك الخليفة، من الأنصار أم من المهاجرين. وبعد ذلك استجدت مسائل أخرى مع اتساع الدولة الإسلامية، مثل تحديد قيمة الخراج من أرض إلى أخرى. وإذا كان القرآن الكريم قد نص على إرث الأب مع الإخوة فإنه لم يشر إلى إرث الجد مع الإخوة، هل يحجبهم كالأب أو يرثون معه؟

وهكذا اضطر الصحابة منذ وقت مبكر إلى إدخال مبدأ الإجتهاد في التشريع. واتسعت هذه الظاهرة بوجه خاص على أيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو الذي اتسعت الدولة الإسلامية في عهده اتساعاً كبيراً سريعاً، مما أوجد مسائل ومشاكل استجدت أمام المسلمين وكان لا بدّ لها من حلول حاسمة تكون بمثابة سوابق تشريعية وأحكام يعمل بها في الحالات المشابهة.

ولم تلبث أن انتشرت مدرسة الرأي والاجتهاد والقياس في التشريع في القرنين الأول والثاني للهجرة. وكان لهذه المدرسة شأن كبير في العراق. والأصل في القياس أن يعلم حكم في الشريعة لشيء، فيقاس عليه أمر آخر لاتحاد العلة فيهما. ولكن مصطلح القياس أطلق أحياناً على الاجتهاد فيما لا نص فيه، وبذلك صار مرادفاً للرأي. وكان المفروض فيمن يتصدى للإفتاء بالرأي والقياس أن يكون من أهل الدين والعلم، وأن يكون قوي العقيدة، صادق الإيمان، واسع العلم والمعرفة، حتى يكون أهلاً للاجتهاد.

والملاحظ أن أصحاب مدرسة الرأي والاجتهاد اتصفوا بصفتين واضحتين: **أولاهما**: كثرة التفريعات والجري وراء الفروض. فلو فرض أن رجلاً فعل كذا ماذا يكون حكمه؟ وربما جاءت بعض هذه الفروض بعيدة عن الواقع. أما الصفة الثانية فهي أن أصحاب هذه المدرسة قللوا من شأن الاعتماد على الحديث، واشترطوا لصحة الحديث شروطاً صعبة لا تتوافر في كثير من الأحاديث، وتشككوا في معظم رواة الأحاديث، بل لقد جرحوا نسبة كبيرة منهم.

على أن تطرف أصحاب الرأي والاجتهاد في الإقلال من شأن الحديث قوبل بمعارضة قوية من أصحاب مدرسة الحديث، ومركزها الرئيسي في الحجاز. وكان أصحاب مدرسة الحديث إذا سئلوا عن شيء عرفوا فيه آية من آيات القرآن الكريم أو حديثاً من أحاديث الرسول ﷺ أفتوا؛ وإلا أمسكوا وسكتوا. وبلغ من احترامهم للحديث أنهم اعتدوا بالحديث حتى الضعيف، وتساهلوا في شروطه، في الوقت الذي كرهوا إعمال الرأي والجري وراء الفروض.

وعندما اشتدت الخصومة والنزاع بين المدرستين ـ مدرسة الرأي والاجتهاد ومركزها العراق، ومدرسة الحديث ومركزها الحجاز ـ واختلفت الأحاديث لتأييد كل مدرسة؛ ظهرت مدرسة ثالثة، تحتل مكاناً وسطاً بينهما، فلا هي ترفض مبدأ الاجتهاد وإعمال الفكر، ولا هي تهمل الحديث أو تقلل

من شأنه. وكان على رأس هذه المدرسة الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) الذي رأى العمل بالرأي والاجتهاد في حالة تعذر العثور على حديث أو نص ثابت.

وفي تتبعنا لتاريخ التشريع عند المسلمين منذ عهد الخلفاء الراشدين، نجد أنه بعد أن كان أبو بكر يفصل فيما يعرض عليه من قضايا، وذلك بعد استشارة الصحابة، اضطر عمر ـ نتيجة لاتساع الفتوح الإسلامية ـ إلى تعيين القضاة في الأمصار، وهؤلاء استعانوا بمن كان حولهم من الصحابة والتابعين الذين نزحوا إلى الأمصار واستقروا فيها. أما في العصر الأموي فإن التشريع لم يحظ باهتمام كبير من جانب الخلفاء الأمويين الذين ـ باستثناء القليل منهم مثل الخليفة عمر بن عبد العزيز ـ لم يتصلوا بالفقهاء ورجال التشريع إلا في حالات نادرة قليلة، واكتفوا بتعيين القضاة، وتركوهم يحكمون بين الناس ويفتون كما يرون. وليس حقيقياً ما أشاعه بعض المستشرقين من أن التشريع الإسلامي تأثر في العصر الأموي بالقانون الروماني. ذلك أن الشريعة الإسلامية لها روحها ومصادرها وخصائصها المميزة. وإذا وجد تشابه بينها وبين غيرها في بعض الأحكام، فإن هذا التشابه جاء نتيجة لحرص الشرائع المتباينة ـ إلهية كانت أو وضعية راقية ـ على تحقيق العدالة والخير للمجتمع. ولا يعني هذا بأي حال من الأحوال أن المسلمين تأثروا بمدارس القانون الروماني التي وجدت في بعض مدن الشام عند الفتح الإسلامي.

وبقيام الدولة العباسية، دخل التشريع الإسلامي مرحلة جديدة. ذلك أن العباسيين استغلوا وضعهم ـ بوصفهم من آل البيت النبوي ـ وأضفوا على أنفسهم وعلى خلافتهم صبغة دينية. وقد حرص بعض الخلفاء العباسيين الأوائل على ارتداء بردة النبي ﷺ في الاحتفالات الدينية لتذكير الناس بصلتهم بالرسول ﷺ. وصحب ذلك اتصال الخلفاء في العصر العباسي بالعلماء ورجال الدين وتقريبهم منهم، والتدخل في الشؤون الدينية، ومحاولة صبغ كل أعمال الدولة بصبغة دينية واضحة.

وكان أن تركت هذه السياسة أثراً واضحاً في الفقه والتشريع بصفة

خاصة، فنما الفقه نمواً كبيراً ساعد عليه التوسع في الاجتهاد من ناحية، واتساع رقعة الدولة الإسلامية وانتشار الإسلام من ناحية أخرى. أما التوسع في الاجتهاد فقد أدى إلى اختلاف وجهات نظر الفقهاء وكثرة المناظرات فيما بينهم وبين بعض، مما ترك أثراً في إثراء الحياة الفكرية بوجه عام وفي نمو التشريع بوجه خاص. وأما اتساع الدولة الإسلامية وازدياد أعداد الداخلين في الإسلام فكان معناه تنوع المواهب وتباين وجهات النظر، ونشاط الرحلة في طلب العلم بين مشارق الدولة ومغاربها؛ فضلاً عن أن فقهاء الإسلام كان لا بدّ لهم من تحديد موقفهم من تراث الأمم الجديدة التي دخلت في الإسلام بتقاليدها وعاداتها وقوانينها.

على أن أهم ما ميز النشاط الفقهي في العصر العباسي كان ظهور المذاهب عند أهل السنّة، فضلاً عن فقه الشيعة والخوارج الذي لا يخلو من اجتهادات واضحة ويعبر عن وجهات نظرهم في كثير من المسائل العامة والخاصة. أما عن مذاهب أهل السنّة فاشتهر منها أربعة، هي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي. وفيما يلي تعريف موجز بكل منها: ـ

١ ـ المذهب الحنفي:

ينسب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان المتوفى في بغداد سنة (١٥٠هـ: ٨٦٨ م). وقد تلقى تعليمه بالكوفة، وعرض عليه تولي القضاء مرتين: مرة في العصر الأموي والثانية في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور في العصر العباسي. ولكنه رفض، وتعرض بسبب ذلك للتعذيب في المرتين. وكان منهجه التشدد في قبول الحديث، والتدقيق فيه، والتحري عنه؛ الأمر الذي جعله يتوسع في القياس والاجتهاد وإعمال العقل؛ وهو الأمر الذي مهر فيه مهارة كبيرة نتيجة لقدرته في الاستنباط وجرأته في مواجهة المسائل والإفتاء فيها؛ مما عرضه لنقمة المحدثين والفقهاء. ومن تلاميذه الذين حافظوا على مذهبه وعنوا بتدوينه وترتيب مسائله، أبو يوسف صاحب كتاب الخراج (ت سنة ١٨٢ هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ).

هذا، وكان العراق هو الميدان الرئيسي الذي انتشر فيه فقه أبي حنيفة.

### ٢ ـ المذهب المالكي:

ينسب إلى مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ: ٧٩٦ م) الذي عاش حياته في المدينة المنورة وارتبطت بها مدرسته. وفي المدينة تلقى مالك العلم على مجموعة من التابعين. وقد سبق أن أشرنا إلى أن المدينة اشتهرت بالمحدثين من الصحابة ثم التابعين. ولذا كان مالك يرى أن أهل المدينة أكثر دراية وإلماماً بالسنّة النبوية الشريفة. وكان أساس التشريع عنده ـ بعد القرآن الكريم ـ هو الحديث الصحيح السند، ثم يأتي بعد ذلك عمل أهل المدينة. فإذا اتفق أهل المدينة وعلماؤها على عمل معين، رأى مالك في هذا العمل حجة تجعله يقدم على القياس، لأنه بمنزلة الرواية. ولمالك عبارة قالها في ذلك، نصها «إن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن». ومن أشهر كتب مالك «الموطأ»، وهو كتاب في الحديث والفقه. أما «المدونة» فهي مجموعة رسائل تبلغ نحو ستة وثلاثين مسألة، جمعها تلميذه أسد بن الفرات. وكان أشهر أصحاب مالك من المصريين، مثل عبد الله بن وهب، وابن القاسم، وأشهب، وعبد الله بن الحكم؛ وكلهم من أقطاب المدرسة الدينية في مصر.

### ٣ ـ المذهب الشافعي:

ينسب إلى محمد بن إدريس القرشي (ت ٢٠٤ هـ: ٨٢٠ م) الذي نشأ في الحجاز ـ بين مكة والمدينة ـ حيث تلقى العلم على مالك وسمع منه الموطأ، وأخذ عنه فقهه، ولازمه حتى مات مالك. وقد تنقل الشافعي بعد ذلك بين اليمن وبغداد ومكة، ثم نزح إلى مصر سنة ١٩٩ هـ واستقر بها إلى أن توفي ودفن فيها. وما زال ضريحه بالقاهرة في حي يعرف باسمه.

وامتاز الشافعي بثقافته الواسعة في اللغة والأدب، فضلاً عن درايته الواسعة بأحوال البدو والحضر، والبلاد التي تنقل بينها وعاش فيها، مثل

الحجاز واليمن والعراق ومصر. هذا فضلاً عن تعمقه في الحديث والفقه.

وكان الشافعي أحد رجال مدرسة مالك حتى سنة ١٩٥ هـ، عندما ذهب إلى بغداد واتصل بأصحاب أبي حنيفة، وعندئذٍ اتخذ لنفسه وجهة نظر جديدة غدت عماد مذهبه، قامت على أساس التقريب بين مدرستي أبي حنيفة ومالك، أو بين مدرستي العراق والحجاز. وبعبارة أخرى فإنه رفض مبدأ الأخذ بالحديث في سهولة، كما رفض مبدأ التشدد في الأخذ بالحديث واشتراط شروط عديدة فيه. ومن ناحية أخرى فإنه رفض تقديم القياس على الحديث. وهو في القياس وقف موقفاً وسطاً، فلم يتشدد فيه تشدد مالك، ولم يتوسع فيه توسع أبي حنيفة. ويقول في ذلك: «إن جهة العلم الكتاب والسنّة والإجماع والآثار ثم القياس عليها.. ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله عز وجل. ولا يجوز لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف».

ومن آثار الشافعي رسالته في أصول الفقه، رواها عنه تلميذه الربيع بن سليمان المرادي. وكتاب «الأم» وهو أكبر أثر للشافعي بين أيدينا، يتصف بفصاحة العبارة والمهارة في الجدل. ومن أشهر تلاميذ الشافعي في مصر يحيى البويطي، واسماعيل بن يحيى المازني، والربيع المرادي.

٤ ـ المذهب الحنبلي:

ينسب إلى أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ: ٨٥٥ م) الذي ولد ونشأ في بغداد، وتنقل بين الكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام واليمن والجزيرة لجمع الحديث. وقد صحب الشافعي وأخذ عنه.

بنى مذهبه في الفقه على الحديث، فإذا وجد حديثاً صحيحاً لم يلتفت إلى غيره. وإذا وجد فتوى من الصحابة عمل بها؛ وإذا وجد حديثاً مرسلاً أو ضعيفاً رجحه على القياس. ويكره الفتوى في مسألة ليس فيها أثر؛ ولا يستعمل القياس إلا عند الضرورة القصوى.

ولم يضع ابن حنبل كتاباً أو رسالة، في الفقه، وإنما ينحصر أثره في الفقه في مسائل، سئل عنها فأفتى فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن هؤلاء الأربعة هم أشهر أصحاب المذاهب في السنّة في العصر العباسي؛ ولكنهم ليسوا كلهم. وهناك من أصحاب المذاهب غيرهم تسعة أو أكثر، ذبلوا وانقرضت مذاهبهم، بحيث لم يبق إلا المذاهب الأربعة السابقة.

ولا شك في أن تبلور المذاهب في العصر العباسي جعل الناس ينحازون إلى هذا المذهب أو ذاك. والغالب أن كل مذهب ساد قطراً من الأقطار، وقلت إلى جانبه المذاهب الأخرى في ذلك القطر. وصار لكل مذهب علماؤه وتلاميذه. وربما جلس في المسجد الواحد أربعة مدرسين، كل منهم يدرس الفقه والشريعة وفق مذهب من المذاهب الأربعة، وحول كل مدرس حلقة من المتعلمين وطلاب العلم. وهكذا تعاقب العلماء في كل مذهب، بحيث ألفت كتب التراجم والطبقات في كل فريق، فهناك «طبقات الشافعية»، و«طبقات الحنفية»... الخ.

الحديث:

أما الحديث أو السنّة فيقصد به ما أُثر عن النبي عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير. ولا شك في أن الحديث له أهمية كبيرة في حياة المسلمين ـ تَلي في مكانتها أهمية القرآن الكريم مباشرة، لأنه يمثل تراث نبيهم عليه الصلاة والسلام، الذي عليهم أن يقتدوا به في حياتهم الخاصة والعامة، ويمتثلوا لأوامره ونواهيه، وخاصة أن كثيراً من الأحكام وبعض أركان الدين ـ كالوضوء والصلاة ـ جاءت مجملة في القرآن الكريم، ففصلها الرسول بالقول والعمل للمسلمين. هذا إلى أنه في مرحلة تنظيم المجتمع الإسلامي الوليد، عرضت للرسول مسائل تصرف فيها، ومشاكل حلها، وأسئلة أجاب عنها؛ مما جعل منها جميعاً سوابق وأحكام يأخذ بها المسلمون ويقيسون عليها ما يستجد

في مجتمعهم من مسائل مشابهة. وحسب الحديث أهمية قول الله عز وجل ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾.

وإذا كان القرآن هو كلام الله عز وجل، فإن الحديث هو كلام الرسول عليه الصلاة والسلام. ولكن الصعوبة بالنسبة للحديث هي أنه لم يسجل ولم يدون في حياة الرسول ﷺ مثلما دون القرآن. ويقال إن الرسول ﷺ نهى عن تدوين الحديث في حياته حتى لا يختلط بالقرآن. ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه. وحدثوا عني فلا حرج. ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

وهكذا نهى الرسول ﷺ عن تدوين الحديث في الوقت الذي اتخذ كتّاباً للوحي يدونون ما ينزل على قلبه من قرآن؛ مما أدى - عند وفاة الرسول ﷺ - إلى وجود كتاب مدوّن هو القرآن الكريم، وأحاديث غير مدوّنة أثرت عن الرسول ﷺ تروى شفاهاً، وحفظت في صدور الرجال. وكان على المسلمين أن يعملوا بالقرآن والحديث جميعاً؛ لأن الحديث جاء مفصلاً ومتمماً للقرآن، كما سبق أن أشرنا.

على أن عدم تدوين الحديث على مدى ثلاثة وعشرين عاماً - منذ بدء الوحي حتى وفاة الرسول ﷺ - جعل من الصعب بعد ذلك حصره وجمعه. ولم تلبث أن استحكمت الخلافات بين المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ، واتسعت الفتوح الإسلامية، وانتشر الإسلام بين شعوب الأرض في المشرق والمغرب جميعاً، واشتد التفاخر بين القبائل والأمم والشعوب، فضلاً عن الأقاليم والبلاد والمدن. وفي وسط هذا البحر المتلاطم الأمواج والتيارات، استباح بعضهم تحت تأثير الخصومة والمنافسة، أن يختلق أحاديث ينسبها إلى رسول الله كذباً ليدعم موقفه أمام خصومه ومنافسيه. وساعد على ذلك ما ألمّ بالخلافة من انحرافات في العصرين الأموي والعباسي، سواء نتيجة للتخلي عن مبدأ الشورى في اختيار الخلفاء، أو نتيجة لما اتصف به سلوك بعض الخلفاء من بعد عن روح الإسلام وسنّة الرسول ﷺ. وقد وجد بعض ضعاف القلوب في

ذلك فرصة للتقرب إلى سادتهم الخلفاء عن طريق تزييف الأحاديث التي تبرر سلوكهم وتضفي مسحة من الشرعية الكاذبة على ما هو غير مقبول من تصرفات بعضهم. والشيء الذي يدعو إلى الأسف هو أن بعض المشتغلين بالعلم جرفهم التيار، فطعّموا آراءهم ببعض الأحاديث المختلفة ليتقبلها الناس في عصر صارت غالبية الناس لا تقبل على علم إلا إذا كان مرتبطاً بحديث أو سنّة.

ولم تلبث هذه الفوضى التي ألمت بالحديث أن أفزعت المخلصين الحريصين على صورة الإسلام المشرقة وتراثه الوضاء، فتصدى بعضهم لتنقية الحديث واستبعاد المدسوس فيه، ووضع قواعد ومعايير لاكتشاف الموضوع، والتمييز بين الحديث الصحيح والحديث الضعيف أو المدسوس. وأدى هذا الاهتمام بالحديث إلى ظهور علم غدا من أهم العلوم الدينية، هو علم الحديث الذي أطلق على المشتغلين به اسم المحدثين والحفاظ.

وقد تطلبت تنقية الحديث التأكد من صحة اسناده، بمعنى مراجعة اسماء رواة الحديث ـ واحداً بعد آخر ـ للتأكد من أنها أسماء حقيقية يتفق وجودها الزمني مع تسلسل قائمة الرواة. وبعد ذلك تأتي الخطوة التالية، وهي تشريح الرواة بالتجريح والتعديل، فعدلوا الصحابة في الغالب واعتمدوا ما روي عنهم، وجرحوا ونقدوا من جاء بعدهم من الرواة. ويبدو أنهم عنوا بتشريح الرجال ونقد الإسناد أكثر مما عنوا بتمحيص المتن، أي نص الحديث من ناحيتي المعنى واللفظ.

والواقع أنه لم تجر محاولات جدية في القرن الأول الهجري لجمع الحديث النبوي بعد تنقيته، مثلما جرى من جهود لجمع القرآن الكريم. وربما تحرج الخلفاء في القرن الأول من الشروع في جمع الحديث وكتابته، بعد أن سمعوا أن الرسول ﷺ نهى في وقت ما عن ذلك. هذا بالإضافة إلى صعوبة المهمة، وصعوبة التثبت من الحديث الصحيح، رغم كل المقاييس التي وضعت لتنقية الأحاديث مما دخلها من دس ووضع. وحسبنا للتدليل على

صعوبة المهمة أن نشير إلى أن يحدد الذين كانوا قد سمعوا من رسول الله ﷺ ورووا عنه، زاد عند وفاته عن مائة ألف، بعضهم لديه أكثر من حديث نسب إلى الرسول.

لكن إيمان علماء المسلمين بأهمية الحديث، وإدراكهم لخطورة الوضع المترتب على ترك الأحاديث النبوية مشتتة دون غربلة، جعل بعضهم في القرن الثاني للهجرة يشرعون في جمع ما صح لديهم من أحاديث. ولم يكد ينتصف ذلك القرن حتى شرع العلماء في التأليف في الحديث، ونحوا في ذلك نحوين: طريقة تأليف المسانيد، وطريقة التأليف على الأبواب. ففي الطريقة الأولى يرتبون الأحاديث حسب الرواة من الصحابة، فتجمع الأحاديث التي رواها أحد الصحابة على اختلاف موضوعاتها من صلاة وجهاد ومعاملات.... وفي الطريقة الثانية يكون الجمع على أساس موضوعي، فتحت باب الزكاة تجمع الأحاديث التي جاءت في هذا الباب، على تعدد رواتها.

ثم كان أن شهد علم الحديث نشاطاً كبيراً في القرن الثالث للهجرة، عندما اتسعت حركة الجمع، وتعمق الناقدون في التدقيق للتمييز بين الصحيح والضعيف. ويكفي هذا القرن أنه شهد انجازات البخاري (ت ٢٥٦) ومسلم (ت ٢٦١) والترمذي (ت ٢٧٩) وغيرهم من كبار المحدثين في المشرق والمغرب. واتصفت حياة معظم هؤلاء بالرحلة في طلب الحديث وجمعه، كما اتصفوا بقوة الذاكرة والقدرة على الاستيعاب والحفظ، والمهارة في نقد الرجال والتمييز بين الصادق وغير الصادق، حتى استطاعوا استخلاص الأحاديث الصحيحة بعد عملية غربلة واسعة دقيقة، وبذلوا في ذلك من الجهد وتحملوا من العناء والمشقة ما لا مزيد عليه. ومع ذلك فإن بعض الأحاديث التي جمعوها والتي نسبت روايتها إلى بعض الصحابة لم تسلم معانيها من النقد.

ومن ناحية أخرى، اهتم بعض علماء الحديث في العصور التالية بجمع

الضعيف والموضوع والمدسوس من الأحاديث. ومن هؤلاء ابن الجوزي صاحب كتاب «الموضوعات في الحديث» وكان أساس عملهم هو أن سنّة النبي ﷺ هي منهجه في تطبيق شريعة الله عز وجل. ولذا فإن السنّة تعنى بكل جاد من الأمور، وكل ما فيه خير الإنسان في دنياه وآخرته. ولكن الوضّاعين في الحديث تطرقوا إلى موضوعات تافهة، نسبوا فيها الحديث إلى الرسول ﷺ. من ذلك حديث رواه محمد بن الضو يدّعي فيه أن الرسول ﷺ قال: «ربيع أمتي العنب والبطيخ». يقول ابن الجوزي: هذا الحديث موضوع، ومحمد بن الضو كان كذاباً مجاهراً بالفسق. كذلك فإن الإسلام يحافظ على عفة المرأة وصيانتها وحمايتها من التبذل بالملبس السافر. ولكن خيال بعض الوضاعين جعلهم يبتكرون أسلوباً لمنع المرأة من الخروج فيه امتهان كبير لها، وهو أن تمنع عنهن الثياب بحيث يبقين في حالة عري دائم، فنسبوا إلى الرسول ﷺ قوله: «استعينوا على النساء بالعري». قال ابن الجوزي إن هذا الحديث موضوع، وإن من رواته اسماعيل بن عياد، ولا يجوز الاعتداد به. ومثل آخر من الأحاديث الموضوعة نسبه بعضهم إلى النبي ﷺ قوله: «ركعتان من المتزوج أفضل من سبعين ركعة من الأعزب». قد يكون في هذا الكلام حث على الزواج لما فيه من عصمة؛ ولكن ليس في منهج الإسلام أن تختلف قيمة العبادة بين المتزوج والأعزب، وإنما المقياس في العبادة هو صحة العقيدة وصدق الإيمان، والخشوع والورع والإخلاص ونقاوة النفس والضمير؛ سواء كانت العبادة صادرة عن متزوج أو أعزب. قال العقيلي وابن حجر وابن عدس - وهم جميعاً من علماء الحديث - إن هذا الحديث موضوع، وإن من رواته مجاشع بن عمرو، وحديثه منكر وغير محفوظ.

ومن هذا النوع من الأحاديث الموضوعة والضعيفة كثير مما أنكره ورفضه علماء الحديث المدققون، بسبب ضعف الإسناد أو ضعف المعنى.

ومهما يكن من أمر، فإن الحديث غدا من أهم وأخطر العلوم

الإسلامية، إطلاقاً؛ ومنه تفرعت علوم أخرى، مثل علم التاريخ الذي بدأ عند المسلمين فرعاً من الحديث حتى أن المؤرخين الأوائل اعتمدوا أسلوب المحدثين في الإسناد، حتى استقل التاريخ فيما بعد وصار علماً مستقلاً قائماً بذاته. ومثل هذا يقال عن التفسير، إذ اعتمد المفسرون على ما جاء في الأحاديث النبوية من تفسير بعض آيات القرآن الكريم، حتى أن التفسير كان في أول أمره جزءاً من الحديث وباباً من أبوابه، حتى استقل وصار علماً قائماً بذاته. كذلك استمد التشريع الإسلامي ركناً هاماً من أركانه من الحديث.

**علوم اللغة والأدب:**

هذا عن العلوم الدينية في الإسلام، وهي العلوم التي شكلت ركناً أساسياً فيما أسماه علماء الإسلام «العلوم النقلية». وتشتمل هذه المجموعة من العلوم النقلية على ركن آخر من العلوم ذات الطابع النظري غير التجريبي، أهمها العلوم اللغوية والأدب والتاريخ. ومن الأهمية بمكان أن نؤكد أهمية العلوم النقلية جميعاً في خدمة الحضارة وصقل شخصية الفرد والمجتمع، حتى أن جزءاً كبيراً منها يدخل في دائرة ما نسميه اليوم العلوم الإنسانية. وعلى رأس هذه العلوم وفي مقدمتها تأتي اللغة العربية وعلومها وأدبها، بوصفها أداة التعبير عن الحضارة الإسلامية العربية بعلومها وفكرها.

**اللغة العربية:**

المعروف عن اللغة العربية أنها أغنى اللغات السامية وأرقاها. ذلك أنها تتصف بكثرة المترادفات فضلاً عن المرونة والقدرة على صياغة المشتقات من ألفاظها، مع سهولة التعبير الدقيق داخل إطار من سمو البلاغة وسحر البيان. وحسب اللغة العربية أنها لغة القرآن الكريم الذي وصف لسانه بأنه لسان عربي مبين.

وبفضل قوة اللغة العربية وغناها وقدرتها على النحت واشتقاق اللفظ المعبّر، استطاعت أن تكون أداة صالحة للتعبير عن أعظم حضارة عرفها العالم أجمع في العصور الوسطى. ذلك أنها لم تقف عاجزة أمام علوم اليونان

والفرس والهنود وغيرهم من أصحاب الحضارات السابقة، وإنما عبرت عن علومهم بما فيها من معانٍ ومصطلحات لم يكن للعرب معرفة بها من قبل تعبيراً علمياً دقيقاً. وهكذا ذبلت اللغات السريانية واليونانية والقبطية وغيرها أمام اللغة العربية، في حين انكمشت اللغة الفارسية ولم تعد أكثر من لغة الكلام والنقاش في فارس بعد أن استخدم أدباء الفرس وعلماؤهم العربية في الكتابة والتأليف وتدوين ما تفتقت عنه قرائحهم في ظل الإسلام.

وقد حاول بعض الباحثين تعليل سرعة انتشار اللغة العربية في ضوء اتساع الدولة الإسلامية، وما ترتب على ذلك من أن العرب غدوا حكام هذه الدولة، وأن الشعوب في البلاد المفتوحة صار عليها أن تحاكي السادة الحكام في لسانهم. فبالإضافة إلى أن المغلوب مولع غالباً بمحاكاة الغالب، فإن المفروض في المحكوم أن يرتفع إلى مستوى الحاكم ليعبر له عن آماله وآلامه، وليس مفروضاً في الحاكم أن ينزل دائماً إلى مستوى المحكوم. ومهما يكن في هذا الرأي من صحة، فإن العامل الأساسي في انتشار اللغة العربية يرتبط في رأينا بانتشار الإسلام. ذلك أن دخول أهالي البلاد المفتوحة في الإسلام ترتب عليه حرصهم على الوقوف على أحكام هذا الدين الجديد. والإحاطة بسيرة نبيهم عليه الصلاة والسلام، والرجوع إلى القرآن وتلاوته بلسانه العربي المبين. وبعبارة أخرى فإن انتشار الإسلام سبق انتشار اللغة العربية. حتى البلاد التي وصل إليها الإسلام عن طريق التجارة والتي لم تطؤها أقدام جيوش الإسلام مثل بلاد جنوب آسيا وشرقها، يندر أن نجد مسلماً فيها لا يعرف العديد من مفردات اللغة العربية.

ومن الطبيعي أن يهتم المسلمون منذ وقت مبكر بعلم اللغة، فاتجه العلماء إلى البادية يجمعون الكلمات والمفردات التي استعملها العرب، في الوقت الذي رحل بعض عرب البادية إلى الحضر ليأخذ العلماء عنهم. وعلى الرغم من أن علماء اللغة نحوا نحو علماء الحديث، فكانوا يذكرون السند، ويرتبون الأفصح بالفصيح، إلا أن هناك صعوبات عديدة اعترضت عملية

جمع اللغة. من ذلك أن بعض علماء اللغة لم يكن ثقة فيما يرويه، وأن اللغة في ذلك الدور الأول لم تكن مشكولة أو منقوطة، فضلاً عن قلة معرفة العلماء الأوائل بلغات من حولهم من الشعوب كالفرس والروم والسريان.

وكان القرآن الكريم هو أول مصدر جمع منه العلماء مفردات اللغة العربية، وذلك بحكم أنه يمثل قمة البيان في اللغة من ناحية، ونظراً لما حواه من ثروة لغوية دسمة من ناحية أخرى. وبعد ذلك أتى الشعر الموثوق بصحته ونسبته، وتمت عملية الجمع في أول الأمر على أساس جمع الكلمات حيثما اتفق، فهذه كلمة في النبات والزرع وأخرى في السلاح والسيف، وثالثة في الحيوان والإبل... وهكذا. وبعد ذلك جاءت المرحلة التالية وهي جمع الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في كتاب أو صعيد واحد، فهذا كتاب في النخل وآخر في العسل وثالث في المطر، ورابع في الإبل... وأخيراً جاءت الخطوة الثالثة وهي وضع معجم شامل للكلمات العربية. وكان أول من فكر في اتخاذ هذه الخطوة هو الخليل بن أحمد في القرن الثاني للهجرة (١٠٠ - ١٧٥ هـ). وقد رتب الخليل بن أحمد الكلمات على حسب أوائلها مراعياً ترتيب مخارج الحروف، فبدأ بحروف الحلق، وهي: ع، ح، هـ، خ، غ، ق، ك، ج، ء. وبعد ذلك أتت حروف الحنك، وهي: ش، ض، ص، س، ز، ط، د، ت، ظ، ذ، ث، ر، ل، ن. وتتبعها حروف الشفاه، وهي: ف، ب، م. وأخيراً الحروف الهوائية، هي حروف العلة: و، ا، ي.

وقد سمى الخليل بن أحمد كتابه «كتاب العين» باعتباره بدأ بحرف العين. ومن الطبيعي أن يكون بهذا الكتاب بعض العيوب بوصفه محاولة أولى على طريق المعجم العربي. ومن هذه العيوب صعوبة الكشف على الكلمات فيه، نظراً لأن ترتيبه حسب مخارج الحروف جعل الأخذ منه غير سهل، فضلاً عما جاء فيه من تصحيف بسبب عدم استخدام التنقيط في ذلك العصر. ولكن مهما يؤخذ على كتاب العين من عيوب، فإن العمل الذي نهض به الخليل بن أحمد كان كبيراً خلاقاً مبتكراً. ويكفي أنه يعبر عن أول محاولة في

تاريخ اللغة العربية لوضع معجم لمفرداتها. ولا يمكن أن ننتظر أن يولد الوليد كبيراً ناضجاً. وبعد الخليل بن أحمد أتى الجوهري في القرن الرابع فاخترع النمط الذي جرى عليه فيما بعد القاموس المحيط ولسان العرب وغيرهما من المعاجم التي بلغت درجة من الرقي تفخر بها اللغة العربية.

**الأدب:**

اشتهر الأدب العربي بالثراء والقوة منذ الجاهلية، وخاصة في مجال الشعر. ذلك أن طبيعة شبه الجزيرة العربية وصفائها ساعدت على إنتاج نوع من الشعر الرقيق في الغزل والفخر والمدح والهجاء وغيرها. ومن جهة أخرى، فإن ثراء اللغة العربية وغناها بالألفاظ والمترادفات، كل ذلك ساعد على نظم القصائد الطويلة، وفي مقدمتها تأتي المعلقات التي جمعت بين البلاغة وجزالة اللفظ من ناحية،والقدرة على حسن التعبير من ناحية أخرى. هذا فضلاً عن أحاديث أهل البادية وحكمهم وقصصهم الذي تناول أيامهم، وما كان فيها من أحداث.

ثم جاء الإسلام كظاهرة حضارية ليساعد على انتعاش الأدب العربي. وليس من الواقع في شيء ما ردده بعض المستشرقين من أن الدين الإسلامي قلل من أهمية الشعر حتى لا تطغى على القرآن. ذلك أن القرآن الكريم ليس من الشعر في شيء. وقد نفى القرآن الكريم عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام أن يكون شاعراً ﴿ وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ﴾. حقيقة إن القرآن قلل من شأن المنافقين من الشعراء، وهم أعداء الإصلاح ودعاة الفوضى، فقال تعالى: ﴿ والشعراء يتّبعهم الغاوون؛ ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون؛ وأنهم يقولون ما لا يفعلون ﴾. ولكن من الواضح أن هذا القول يعني فئة محدودة من الشعراء المنافقين، وهم الذين يقولون ما لا يفعلون. ولم يتعرض الإسلام لغيرهم من المؤمنين الصادقين. وها هو الرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة». واشتهر من شعراء الإسلام حسان بن ثابت وكعب بن زهير، وكان للأول مكانة خاصة

عند الرسول (ﷺ). والواقع أن المنافقين والمشركين دأبوا على معارضة القرآن الكريم والإتيان بكلام يشبهه في صورته. ولكن القرآن الكريم تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله ﴿ فإن كنتم في ريب مما أنزلنا على عبدنا فآتوا بسورة من مثله ﴾.

ونظراً لارتباط اللغة بالأدب، فإن العلماء الذين رحلوا إلى البادية في صدر الحركة العلمية لجمع لغة العرب، جمعوا أيضاً أدبهم، وبخاصة من الشعر والقصص والأمثال والحكم والأخبار والأيام. وكان من المستحيل عليهم جمع كل تراث العرب الأدبي ـ شعراً ونثراً ـ نظراً لضخامة هذا التراث، ولذا اكتفوا بجمع مختارات من الشعر بصفة خاصة. ومن أمثلة هذه المختارات: جمهرة أشعار العرب، والمفضليات نسبة إلى المفضل، والأصمعيات نسبة إلى الأصمعي، وكلها مجموعات من القصائد لمشاهير الشعراء في الجاهلية وصدر الإسلام.

ثم كان أن تطور الأدب العربي مع تطور الدولة الإسلامية، ونموها، فكان من الطبيعي في صدر الإسلام أن يعالج الأدب موضوع الجهاد والثواب والعقاب والجنة والنار. وبقيام الدولة الأموية، أخذ الخلفاء الأمويون يبحثون عن دعامة تبرر قيامهم في الحكم وبقاءهم فيه وتوارثهم للخلافة، وتضفي عليهم هالة تحقق لهم قدراً من المجد الذي أحسوا بأنهم يفتقرون إليه، فشجعوا المادحين من الشعراء. وفي الوقت نفسه أدى ارتقاء مستوى المعيشة وظهور دور الإماء إلى تطور في الحياة الاجتماعية، الأمر الذي انعكست صورته في الشعر، فظهرت ألوان جديدة منه لم تكن معروفة من قبل. وبعبارة أخرى، فإن الرخاء المادي، واتصال العرب بغيرهم من الشعوب ذات الحضارات العريقة ـ كالروم والفرس ـ أدى إلى تشكيل الحياة الاجتماعية في العصر الأموي، فانتشر الغناء والموسيقى، ووصف بعض الخلفاء الأمويين بالإقبال على مجالس الشراب والطرب. ومن الطبيعي أن تترك هذه الاتجاهات أثرها في الأدب والشعر. ولا شك في أن ما عرف عن الأمويين من نزعة بدوية

تحب الشعر ولا تميل إلى الفلسفة، هذه النزعة كان لها أثرها في ارتقاء الشعر في العصر الأموي. واشتهر من بني أمية أنفسهم بعض الشعراء، مثل يزيد ابن معاوية - حتى قيل: (بُدىء الشعر بملك وختم بملك) يعنون بدىء بإمرىء القيس وختم بيزيد.

وساعد على ارتقاء الشعر ووفرته في ذلك العصر ظهور أحزاب سياسية وفرق مذهبية متطاحنة، ودخولها جميعاً في مساجلات ومنازعات ومناظرات استخدم فيها الشعر على نطاق واسع. هذا فضلاً عما كان من منافسات بين الشعراء بعضهم وبعض، وخاصة ما كان بين جرير والفرزدق، مما أدى إلى ظهور نوع من الهجاء العنيف المقذع. وقد عرفت المساجلات بينهما باسم النقائض.

ثم كان أن شهدت الدولة الإسلامية، نقلة أخرى على طريق التطور الفكري والاجتماعي في العصر العباسي، مما انعكست صورته في الأدب. ذلك أن الأدب العربي شهد ثورة ضخمة واسعة النطاق في العصر العباسي، إذ نهج شعراء ذلك العصر مناهج جديدة في معاني الشعر وموضوعاته وأساليبه. ومن أشهر هؤلاء الشعراء أبو نواس الذي نظم في الخمر والغزل والصيد، وأبو تمام الطائي الذي اشتهر بنزعته العقلية والفلسفية في الشعر، والبحتري صاحب الأوصاف البديعة والمدائح الخالدة، وابن الرومي صاحب المعاني النادرة في شعره الغزير، وأبو العتاهية صاحب قصائد الغزل والحكمة والموعظة... وغيرهم كثيرون.

ولا شك في أن هناك أسباباً معينة ساعدت على ارتقاء الشعر وتطوره في العصر العباسي، فضلاً عن ظهور مفاهيم جديدة فيه. ومن هذه الأسباب اختلاف صور الحياة في العصر العباسي واختلاف قيم الأشياء عما كانت عليه من قبل في العصور السابقة. ومن هذه الأسباب أيضاً أثر الثقافة الأجنبية عامة والفارسية خاصة في الشعر والأدب العباسي، وانتشار الشعوبية التي قامت على الحط من شأن العرب ونقد أشعارهم. ومنها كذلك اعتماد الشعراء

ـ طوال العصر العباسي ـ على تشجيع الخلفاء والوزراء والأمراء وكبار رجال الدولة لهم. هذا فضلاً عما كان من خلافات بين الفرق المختلفة كالشيعة والمعتزلة، واستعانة كل فريق بالشعر والشعراء للدفاع عن مبادئه والتغلب على خصومه.

ولم يكن النثر أقل ثراءً وخصباً من الشعر في العصر العباسي، فظهر في هذا المجال عبد الله بن المقفع الذي نقل كثيراً من الكتب الفهلوية، إلى العربية، منها كتاب كليلة ودمنة. وعبد الحميد الكاتب الذي يعتبر شيخ صناعة الكتابة. وابن قتيبة الذي نادى بالتجديد في الكتابة. والجاحظ البصري الذي اتصف بحرية الفكر. وغير هؤلاء كثيرون.

**النحو والصرف:**

ترتبط نشأة علم النحو بالبصرة والكوفة. والواقع أن هاتين المدينتين تحتلان مكانة خاصة في نشأة الحركة العلمية في الإسلام في القرن الأول الهجري، نظراً لأن فيهما وضعت أصول علم العقائد والفقه، وفيهما نشأت مدرسة النحويين واللغويين.

وكانت البصرة والكوفة أولى مدينتين أسسهما العرب المسلمون في الأمصار التي فتحوها، فتم تأسيس الأولى سنة ١٦ هـ، وتأسست الكوفة في العام التالي، وذلك في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وما كاد يمضي عشرون عاماً على تأسيس هاتين المدينتين حتى اكتظتا بالسكان النازحين إليهما من شتى القبائل العربية المتباينة اللهجات؛ فضلاً عن أن البصرة بالذات لم تلبث أن غدت مركزاً تجارياً هاماً بسبب موقعها، فأخذت تحل تدريجياً محل الأبلّة، مما جعلها تكتظ بآلاف التجار من الفرس والهنود والصينيين وغيرهم، بالإضافة إلى الصناع والموالي والعجم.

ولا شك في أن وجود هذه التشكيلة الكبيرة من مختلف الأجناس في مدينة محدودة هدد بانحراف اللسان العربي، مما أثار ضرورة العمل على تقويمه

والمحافظة عليه، ووضع طريقة لضبط الكلمات حتى لا يتعرض اللسان العربي للتحريف، وما يترتب على ذلك من خطر يهدد قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة. ويقال إن أبا الأسود الدؤلي هو أول من اشتغل بالنحو في البصرة على عصر الأمويين، وإنه تلقى أصول هذا العلم على يد الإمام علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي عنه. وثمة قصة متداولة خلاصتها أن أبا الأسود سمع أعرابياً يتلو قوله تعالى: ﴿ إن الله بريء من المشركين ورسوله ﴾ بكسر اللام في لفظ ﴿رسوله﴾. فغضب أبو الأسود وقال: «عز وجل الله أن يبرأ من رسوله». ثم اجتهد في تشكيل القرآن الكريم، ولكنه لم يستعمل أدوات الشكل المعروفة الآن، وإنما استعمل النقط بدلاً منها. ذلك أنه وضع نقطة فوق الحرف دلالة على الفتحة، ونقطة تحته دلالة على الكسرة، ونقطتين دلالة على السكون. أما عن الضمة فكان يشير إليها بوضع نقطتين بين الحروف.

وهكذا قامت في مدينة البصرة أول مدرسة عنيت بالنحو واللغة واختراع القواعد لها. وفي هذا المضمار سبقت البصرة مدرسة الكوفة بنحو مائة عام، حتى ظهور أبي جعفر الرؤاسي، وهو أول من ألف في النحو من أهل الكوفة. ولا شك في أن النتيجة المنطقية للخطوة التي قام بها أبو الأسود هي نشأة الإعراب ووضع قواعده. وبعبارة أخرى فإن العمل الذي قام به أبو الأسود أثار كلام العلماء حول الرفع والنصب والجر والتنوين. واستعان البصريون في ذلك بالقياس، فوسعوا به مسائل النحو، وظهر من بينهم أمثال أبي إسحق الحضرمي المتوفى سنة ١١٧ هـ، وهو الذي وصف بأنه «كان أعلم أهل البصرة وأنقلهم، ففرع النحو وقاسه».

ثم ظهر الخليل بن أحمد، وهو العالم المبتكر في علوم اللغة، الذي لم يكتف بابتكار فكرة المعجم العربي، وإنما قال فيه الزبيدي إنه هو الذي «بسط النحو ومدّ أطنابه وسبب علله وفتق معانيه... فحمل سيبويه ذلك عنه وتقلده، وألف فيه الكتاب الذي أعجز من تقدم من قبله...». والواقع أن

سيبوية لم يكتف في كتابه بتسجيل أقوال الخليل بن أحمد وآرائه، وإنما جمع أيضاً الكثير من أقوال العلماء السابقين عليه والمعاصرين لـه، ورتب هذه الأقوال وبوّبها. وجاءت كتابته مليئة بالقياس والعلل، مما جعلها تتويجاً لمدرسة البصرة في النحو.

أما مدرسة الكوفة في النحو، فكان مؤسسها أبو جعفر الرؤاسي كما أشرنا من قبل، وتلميذاه الكسائي والفراء. وربما كانت أهم الفروق بين مدرستي البصرة والكوفة في النحو هي أن البصريين رأوا أن يهدروا الشواذ بحيث لا يقاس عليها. أما الكوفيون فقد رأوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب، ويجيزوا استعماله للناس، حتى لو كان من الشاذ الذي لا يتمشى مع القواعد العامة. وبعبارة أخرى فقد كان البصريون أكثر تحرراً وأقوى عقلاً، فجاءت طريقتهم أكثر تنظيماً وأقوى سلطاناً على اللغة؛ في حين كان الكوفيون أقل تحرراً وأكثر التزاماً وأشد حرصاً على ما ورد عن العرب، حتى الشاذ منه. ولأن البصريين أكثر تحكيماً للعقل، فإنهم كانوا أكثر اعتداداً بأنفسهم، وأكثر إحساساً بثقة النفس.

وهكذا حتى تأسست بغداد سنة ١٤٥ هـ، فتسابق إليها العلماء، واختلط في رحاب الخلافة وقصور الخلفاء البصريون والكوفيون وغيرهم من علماء الإسلام، مما أدى إلى تداخل المدرستين وتعرضهما جميعاً للنقد والانتخاب منهما. ولا شك في أن ذلك ساعد على بلورة علم النحو، وإن استمر النزاع والخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة حتى أواخر القرن الثالث الهجري.

وبالتدريج امتدت العناية بعلم النحو إلى خارج العراق، فظهر في مصر في القرن الرابع الهجري ابن ولّاد وأبو جعفر النحاس؛ وظهر في الأندلس أبو علي القالي وابن عبد ربه وابن القوطية، وغيرهم من كبار العلماء واللغويين والأدباء. ومن علماء الأندلس في النحو في وقت متأخر ـ في القرن السابع الهجري ـ أبو علي الشلوبيني، وابن خروف، وابن عصفور، وابن مالك،

وغيرهم. وعموماً فقد استمر النحو والصرف على الوضع الذي تركه عليه سيبويه، مع بعض الشروح والاختصارات.

**العلوم الاجتماعية والإنسانية:**

الحضارة العربية الإسلامية هي في المقام الأول حضارة إنسانية، عنيت بالإنسان فكرياً وجسدياً وروحياً واجتماعياً ومعيشياً. لذا كان من الطبيعي أن تحتل العلوم الاجتماعية أو الإنسانية ركناً أساسياً في النشاط الفكري والعلمي الذي تميزت به تلك الحضارة. وعلى رأس هذه العلوم يأتي علم التاريخ وعلم الجغرافيا.

**علم التاريخ:**

أما عن التاريخ فيعتبر من أهم العلوم الاجتماعية والإنسانية، بوصفه مدرسة للحكام والشعوب يستمدون جميعاً منه الدروس التي تساعدهم على مواجهة مشاكل الحاضر والتخطيط لمستقبل أفضل. هذا بالإضافة إلى أن النفس البشرية ترتاح دائماً لسماع القصص وتجد فيه مزيجاً من المتعة الذهنية والحكمة والسلوى.

وقد شغف العرب بالتاريخ منذ القدم، فتطلعوا إلى سماع تاريخ الأمم البائدة حيناً وإلى سماع أخبار أيامهم قبل الإسلام أحياناً. هذا بالإضافة إلى حرصهم على سماع ما حدث في بعض أنحاء شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، مثل انهيار سد مأرب، وهجرة الأزد، وظهور قصي بن كلاب وغلبته على أمر مكة... وغير ذلك. ولا شك في أن تجارة العرب مع الشام وفارس كانت وسيلة أساسية للتعرف على أخبار الأمم المجاورة والإحاطة بطرف من تاريخها.

ومع ظهور الإسلام وانتشاره، واتساع الدولة الإسلامية، شرقاً وغرباً، انفتح العرب على كثير من الأمم والشعوب ذات الحضارات العريقة والتاريخ الخصب. وكان أن بدأت النهضة الحضارية في الدولة الإسلامية، وهي النهضة التي كان للنشاط التاريخي نصيب واضح فيها، فعني المسلمون الأوائل

برواية أخبار الأمم السالفة، فضلاً عن الأحداث التي شهدها عهد الرسول (ﷺ) والخلفاء.

والواقع أن هناك عدة أسباب أدت إلى ازدهار الحركة التاريخية في صدر الإسلام؛ منها:

أ ـ إحساس بعض الخلفاء وحكام الدولة الإسلامية بالحاجة إلى الوقوف على أخبار السابقين، وخاصة ملوك وحكام الأمم الأخرى وأساليبهم في سياسة دولهم وإدارة شؤون بلادهم للاستفادة من خبراتهم وتجاربهم في توجيه مسيرة الدولة الإسلامية وتنظيم إدارتها، وسياسة الشعوب المتعددة التي دخلت فيها. من ذلك ما يقال من أن معاوية بن أبي سفيان أظهر اهتماماً كبيراً بالوقوف على أخبار الأمم والملوك، وأنه خصص نصيباً من وقته لسماع التاريخ. يقول المؤرخ المسعودي إن معاوية بن أبي سفيان كان «يستمر إلى ثلث الليل في سماع أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها، وسير ملوك الأمم وحروبها ومكايدها وسياستها لرعيتها، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة...». وقد استمرت هذه النزعة نحو الإفادة من دروس التاريخ عند حكام الدولة الإسلامية، على مر القرون. من ذلك أن المؤرخ ابن تغري بردي ذكر عن السلطان الظاهر بيبرس أنه «كان يميل إلى التاريخ وأهله ميلاً زائداً، ويقول: سماع التاريخ أعظم من التجارب».

ب ـ باتساع الدولة الإسلامية دخل في نطاقها عديد من الشعوب العريقة ذات التاريخ الحافل، مثل أهل مصر والشام والعراق وفارس، وهؤلاء دخلوا الإسلام بتاريخهم، إذ كان لا يمكن قطع الصلة بين حاضرهم وماضيهم. فمصر مثلاً هي مصر، بنيلها وأرضها، وفي كل ركن من أركانها ترتفع المسلات وتنتشر المعابد، لتذكر الفاتحين الجدد بأن هذه البلاد وأهلها لهم تاريخ قديم عريق أشار القرآن الكريم إلى لمسات منه.

وما يقال عن مصر يقال عن غيرها من البلاد العريقة التي دخلت في نطاق الدولة الإسلامية.

جـ - وجه القرآن الكريم أنظار المسلمين إلى الاهتمام بالتاريخ، وذلك بحكم ما فيه من قصص وأخبار تناولت أنباء السابقين من الأفراد والأمم والشعوب. ففي القرآن الكثير من أخبار الأمم البائدة مثل قوم عاد وثمود، ومن أخبار الملوك مثل فرعون وملكة سبأ، ومن أخبار الفاتحين مثل ذي القرنين...؛ هذا فضلاً عن أخبار الأنبياء منذ آدم وحواء عليهما السلام حتى خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام. ولا شك في أن احتواء القرآن الكريم على هذا الكم من المعرفة التاريخية كان كفيلاً بأن يشد انتباه المسلمين نحو التاريخ وأخبار السابقين بوجه عام.

د - ويلي القرآن الكريم في مكانته عند المسلمين الحديث النبوي الشريف الذي عكف علماء المسلمين على جمعه في مرحلة معينة، كما سبق أن أشرنا. ولا شك في أن الحديث يحتوي على جانب هام لا يستهان به من المعرفة التاريخية، وخاصة ما يرتبط منها بسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهجرته وغزواته، ودعوته إلى الإسلام، وجهاده وجهوده في وضع أساس المجتمع الإسلامي الوليد وتنظيم الدولة الإسلامية الناشئة.

هـ - وتمشياً مع نمو الحاسة التاريخية عند كثير من المسلمين، وتلذذهم بسماع أخبار السابقين، انتشر القصاص في كثير من أنحاء الدولة الإسلامية. وهؤلاء كانوا يجلسون في المساجد ليقصوا على الناس قصصاً ذا صبغة تاريخية، هو في حقيقة الأمر مزيج من الواقع والخيال. ومنذ وقت مبكر يقال إن معاوية بن أبي سفيان استغل هؤلاء القصاص للدعاية له ضد علي بن أبي طالب وشيعته.

ولا شك في أن القصاص بالغوا في ذكر بعض الأحداث التاريخية، وحوروا في البعض الآخر، كما أضافوا واختلقوا وأضفوا على بعض الوقائع

نسيجاً من خيالهم. . . كل ذلك ليرضوا أذواق المستمعين ويشدوا انتباههم. وبقدر التلذذ يكون الأجر والعطاء. ويرتبط بذلك توسع القصاص في سرد المواعظ، وما تيسر لهم من حكم الفرس والهنود وفلسفة اليونان، ونحو ذلك؛ مما جعل قصصهم يأتي على هامش التاريخ وليس في صلبه. ومع ذلك فإن أثرهم كان واضحاً في تنمية الحاسة التاريخية عند الناس.

ومهما يكن من أمر، فقد بدأ التاريخ عند المسلمين متأثراً بالحديث وأسلوب المحدثين. ويبدو من الكتب الأولى التي دونت في التاريخ الإسلامي ـ وبخاصة كتب السيرة النبوية، وفتوح البلدان ونحوها ـ أن المؤرخين المسلمين الأوائل اتبعوا في رواية التاريخ نمط المحدثين الأوائل وأسلوبهم، وبخاصة في الإسناد. وبالتدريج أخذ التاريخ ينفصل عن الحديث ليصبح علماً قائماً بذاته، له منهجه وأسلوبه وأركانه، وكلها جوانب بذّ فيها المؤرخون المسلمون نظراءهم في المشرق والمغرب جميعاً، طوال العصور الوسطى. ففي الوقت الذي كان التاريخ في غرب أوروبا لا يعدو تدوين حوليات موجزة في بعض الأديرة، تتناول أحداث السنوات في إيجاز شديد بحيث لا يتجاوز التأريخ لسنة واحدة سطراً واحداً ـ ففي هذه السنة برد شديد، وفي السنة التالية انتشر الوباء، وفي التي بعدها حرب ضروس بين الأمير فلان والأمير فلان. . . ـ في ذلك الوقت شهد العالم الإسلام تدوين موسوعات تاريخية، عالجت شتى فنون الكتابة التاريخية. هذا إلى أن مؤرخي الإسلام وضعوا منهجاً ثابتاً يعتمد على صدق الرواية وأمانة الكلمة، والتحري قبل الحكم، ومعرفة الأسباب قبل التطرق إلى النتائج، ومقارنة روايات السابقين بعضها ببعض لاستبعاد الضعيف منها. . .

حقيقة أنه يؤخذ على كتابة التاريخ عند المسلمين عدة مآخذ منها تلوين التاريخ أحياناً ببعض العقائد، وتعصب المؤرخ في بعض الحالات لقبيلة أو مدينة أو دولة أو حاكم أو خليفة؛ واتخاذ الخلفاء والحكام وليس الأمم والشعوب محاور لتدوين التاريخ، وحرص بعض المؤرخين في مرحلة لاحقة

على تملق الخليفة أو السلطان أو الحاكم القائم، وإهمال دراسة الجوانب الاجتماعية للشعوب مع تغليب الجوانب السياسية وتحكيم النزعة الدينية والمذهبية. هذا فضلاً عن تحرج كثير من المؤرخين المسلمين من ذكر الأخطاء والعيوب والمثالب واكتفائهم بذكر حسنات من يتعرضون له من السابقين، وذلك عملاً بالحديث الشريف: «اذكروا محاسن موتاكم»؛ مما يجعلنا في كثير من الحالات لا نرى إلا وجهاً واحداً من وجهي التاريخ... ولكن كل هذه المآخذ لا تقلل شيئاً من قيمة ما بلغه التاريخ من رقي على أيدي المؤرخين المسلمين. هذا بالإضافة إلى أن هذه المآخذ تعبر عن روح العصور التي عاش فيها المؤرخون المسلمون. ومن الثابت أنه لا يمكن بأي حال نزع المؤرخ من الأجواء التي نشأ وعاش فيها وتأثر بها. ومن الخطورة بمكان أن نحكم على عصور سابقة بمقاييسنا الحديثة، أو أن نطلب من مؤرخين عاشوا في الماضي أن يفكروا ويكتبوا بروح ومستوى الحاضر الذي نعيشه نحن. فلكل عصر مستواه الفكري ومقاييسه التي يقيس بها الأمور، ونظرته الخاصة إلى الحياة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

ونستطيع أن نجمل أهم ألوان الكتابة التاريخية التي مارسها المسلمون فيما يلي:

١ - كتابة السيرة والمغازي؛ ويقصد بها سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وغزواته. وكان هذا اللون من ألوان الكتابة التاريخية في أول أمره جزءاً من الحديث، يرويه الصحابة مثلما يروون الأحاديث؛ ولذا اتبع فيه أسلوب المحدثين الأوائل في الإسناد. وأكثر كتاب السيرة الأوائل كانوا من أهل المدينة، نظراً لما شهدته المدينة بالذات من أحداث منذ هجرة الرسول إليها وقيام الدولة الإسلامية بها، وانتشار الدعوة وخروج الغزوات منها. ويدين كتاب السيرة الأوائل - كابن إسحق وابن هشام وابن سعد - لما رواه الصحابة والتابعون من أحاديث تلقي أضواء على سيرة النبي (ﷺ) وأعماله وغزواته. ويحتل ابن إسحق مكانة خاصة بين

كتاب السيرة بوصفه من أقدم إن لم يكن أول من كتب سيرة منتظمة لحياة الرسول (ﷺ). والمعروف عن ابن إسحق أنه جدّ في جمع الحديث ـ وخاصة ما يتصل منه بالسيرة والمغازي ـ ومن أجل ذلك تنقل من مكان إلى آخر ليجمع الأحاديث من الصحابة والتابعين، فرحل إلى مدينة الاسكندرية بمصر، ثم إلى العراق حيث اتصل بالخليفة المنصور العباسي. ولم يصلنا كتاب ابن إسحق إلا في صورة مختصرة ضمن السيرة التي كتبها ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨ هـ. أما ابن إسحق نفسه فالمعروف عنه أنه توفي في بغداد سنة ١٥٣ هـ.

وعاصر ابن إسحق مؤرخ آخر من مؤرخي المغازي هو الواقدي المتوفى سنة ١٧٠ هـ، وقد اعتمد محمد بن سعد والطبري على كتابه. ومن تلاميذ الواقدي كان محمد بن سعد صاحب كتاب الطبقات، والمتوفى سنة ٢٣٠ هـ.

٢ ـ كتابة الوقائع الإسلامية، أي تسجيل الأحداث الهامة داخل الدولة الإسلامية من خلافات وحروب وقيام دول وتعاقب حكام وعلاقات مع الدول المجاورة وثورات وأزمات داخلية... وغير ذلك. وهناك عوامل معينة أدت إلى عناية المسلمين بتدوين أخبار هذه الوقائع، منها أنها أصل من أصول التشريع الإسلامي لما يرتبط بها من أمور الجهاد، وما يدخل في ثناياها من معاملة أهل الذمة وتحديد الجزية والخراج... وغيرها من الأمور التي ترتبط بطبيعة فتح كل بلد، وهل فتح صلحاً أو عنوة. هذا إلى أن الخلافات التي دبت بين المسلمين بعضهم وبعض بسبب مشكلة الخلافة أدت إلى ما حدث من انشقاقات مذهبية وفكرية وسياسية. ومن هذا المنطلق أخذ كل فريق يبحث في التاريخ عن أحداث يدعم بها موقفه ويبرر وجهة نظره، ويبرأ نفسه مما يرميه به خصومه.

وعلى الرغم مما بذله الإسلام من جهود في محاربة العصبية القبلية والعنصرية، فإن هذه العصبيات ظلت متأججة أثناء حركة الفتوح وبعد

حركة الفتوح. ذلك أن الأمر لم يقتصر على افتخار كل قبيلة بأيامها وأمجادها في الجاهلية، وإنما زاد على ذلك افتخار العرب على الفرس، والفرس على العرب، ثم افتخار العراق على الشام، والشام على العراق. . . . وما إلى ذلك من مهاترات تتعارض مع روح الإسلام الذي جعل من المؤمنين إخوة. ولا شك في أن هذا الاتجاه في رواية الأحداث، تلذذ له الكثيرون لما وجدوا فيه من ضروب المتعة الفكرية والنفسية.

وقد أخذت كتابة الوقائع والأحداث ترتقي تدريجياً حتى بلغت درجة ملحوظة من السبك في ذكر الأحداث مع مراعاة التسلسل في التدوين التاريخي على يد البلاذري صاحب فتوح البلدان المتوفى سنة ٢٧٩ هـ، والطبري صاحب موسوعة تاريخ الأمم والملوك المتوفى سنة ٣١٠ هـ.

٣ ـ كتابة الأنساب: احتل هذا اللون من التدوين التاريخي مكانة خاصة عند العرب ـ وبخاصة في فجر النهضة الإسلامية ـ نظراً لطبيعة الفكر القبلي، وما اتصف به من نزعة عصبية جعلت كل قبيلة تحرص على كيانها وتعتز بأصولها. وقد سبق أن ذكرنا أنه من المؤسف أن تعاليم الإسلام الصريحة التي تنص على أن المؤمنين إخوة لم تكف لسرعة إحلال الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، ولم تفلح في استئصال النعرة القبلية استئصالاً جذرياً مفاجئاً، فظل كل عربي ـ وبخاصة في صدر الإسلام ـ يعتز بالانتساب إلى قبيلته، ويفخر بها وبأمجادها ويحرص على تدوين أنسابها. وقد اشتهر من النسابة الذين عنوا بحفظ الأنساب بعض الصحابة مثل أبي بكر الصديق، وبعض التابعين مثل سعيد بن المسيّب. فلما جاء دور التدوين اشتهر هشام الكلبي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ صاحب كتاب الجمهرة في الأنساب. ويقال إنه اتصل بالخليفة المأمون العباسي وصنف له كتاب «الفريد» في الأنساب، كما ألف كتاب «الملوكي» في الأنساب لجعفر ابن يحيى البرمكي.

على أنه مع مرور الوقت وتعاقب القرون وتغلغل روح الإسلام في

القلوب، أخذت النزعة القبلية تخف تدريجياً ـ وبخاصة خارج شبه الجزيرة العربية، الأمر الذي أدى بدوره إلى تناقص الاهتمام بتاريخ الأنساب، وزيادة العناية بألوان أخرى من ألوان التدوين التاريخي، هي في الواقع أكثر تعبيراً عن أوضاع وتطورات وحضارة الدولة الإسلامية في مرحلة النضج والازدهار.

٤ ـ تاريخ الأمم والأديان الأخرى التي دخلت في الإسلام، أو التي احتك بها المسلمون، كالفرس والروم، واليهودية والنصرانية، وغير ذلك.

وقد أدى إلى ظهور هذا اللون من الكتابة التاريخية رغبة المسلمين في الوقوف على أصول الأمم التي فتحوا بلادها، والوقوف على تاريخها وعقائدها؛ فضلاً عن الشعوب والطوائف التي التقوا بها واحتوتها دولتهم. وكان الهدف من وراء ذلك تنظيم العلاقة بين العرب وغير العرب، وبين المسلمين وغير المسلمين من عناصر الدولة الإسلامية الجديدة. ولا يخفى عنا أن القرآن الكريم اشتمل على كثير من أخبار النصارى واليهود والصابئة، وفرعون مصر، فضلاً عن الروم وغيرهم، مما كان كفيلاً بأن يشد انتباه المسلمين نحو تاريخ الدول والأمم والشعوب والرغبة في تقصي أخبارها في سالف الزمان.

هذا إلى أن انتشار الإسلام في تلك الأمم، جعل بعض أبنائها ممن دخلوا في دين الله يحرصون على كتابة تواريخ آبائهم وأجدادهم، اعتزازاً بأصولهم وتعصباً لأصولهم. ولعل هذا هو الذي دفع ابن المقفع ـ وهو فارس الأصل ـ إلى ترجمة عديد من الكتب في تاريخ الفرس ونظمهم وعاداتهم وتقاليدهم، كما عنى السريانيون بترجمة أخبار قومهم، فضلاً عن علوم اليونان، وتاريخ النصارى واليهود وغيرهم.

٥ ـ كتب التراجم والطبقات: والمقصود بالتراجم سِيَر الأفراد من مشاهير الناس الذين لهم أثر في علم أو سياسة أو تجارة أو حرب أو حكم أو دين

أو غير ذلك. ومن الواضح أن عناية مؤرخي المسلمين بتسجيل فضائل الصحابة كان لها أثر كبير في نشأة كتابة التراجم عند المسلمين. هذا إلى أن الخلافات بين الفرق ارتبطت إلى حد كبير بأسماء الأشخاص.

وقد بدأ هذا اللون من الكتابة التاريخية، في الإسلام، عندما أخذ المحدثون يشرّحون الرجال ليعرفوا من تصح الرواية عنه ومن لا تصح. ولم يلبث أن حذا المهتمون باللغة والأدب حذو المحدثين، فظهرت كتب في سير الشعراء وطبقاتهم. وأدى ذلك تدريجياً إلى جمع تراجم المشاهير في شتى ضروب النشاط البشري في كتاب واحد، مثلما فعل ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان. وربما جمع بعضهم أهل الفن الواحد أو المهنة الواحدة في كتاب واحد، مثل كتاب أخبار الحكماء للقفطي، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي. وربما استهدف المؤلف جمع أعلام المذهب الواحد ـ مثل طبقات الشافعية ـ، أو جمع سير وتراجم مشاهير الناس الذين عاشوا في حقبة واحدة على اختلاف مللهم ونحلهم وأجناسهم وأعمالهم، مثل الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي...

ولا شك في أن هذا اللون من الكتابة التاريخية يحوي كثيراً من الملاحظات والإشارات العارضة التي تلقي أضواء على شتى جوانب الحياة السياسية، والنظم الاجتماعية والاقتصادية، والنشاط العلمي... في العصر الذي يعيشه المترجم له. فإذا أفرد المؤرخ كتاباً لسرد سيرة حاكم بعينه ـ مثل صلاح الدين أو الظاهر بيبرس ـ فإن هذه السيرة تعبر غالباً عن روح العصر وأهم أحداثه السياسية، واتجاهاته الفكرية... وغير ذلك.

والملاحظ في كتابة السير والتراجم، أن المؤرخين المسلمين اتخذوا سنة الوفاة أساساً للتأريخ وتحديد الوضع الزمني للمترجم لهم. ذلك أن سنة

الوفاة أثبت دائماً من سنة المولد في تلك العصور التي لم تعرف تسجيل أسماء المواليد الجدد واستخراج ما يعرف اليوم باسم شهادات الميلاد. وكثير من مشاهير الرجال والنساء ولدوا مغمورين، لم يشعر أحد بمولدهم، حتى إذا ما أصاب أحدهم حظاً من النجاح وأدرك نصيباً من الشهرة في علم أو حكم أو مال أو غير ذلك، اتجهت إليه أنظار المعاصرين وتناقلت الألسن اسمه. فإذا مات شاع خبر موته، وترحم عليه المترحمون وذكر سيرته الذاكرون؛ وتحقق الجميع من خبر وفاته، مما يجعل تاريخ وفاته أمراً ثابتاً لا شك فيه ولا خلاف حوله.

٦ - كتب الحوليات: ويقصد بها الكتب التي تعالج التاريخ مسلسلاً وفق تعاقب السنوات. وكثيراً ما كان يبدأ المؤرخون في هذا النوع من أنواع الكتابة التاريخية بالكلام عن بدء الخليقة وقصة آدم وحواء، ثم يتدرج المؤلف في ذكر الأنبياء والرسل والأمم البائدة والدول المنقطعة ومشاهير الحكام، حتى يصل إلى عصر ما قبل الإسلام فيتكلم عن أخبار قريش ليتخذ ذلك مدخلاً لذكر مولد الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرته. وفي هذه المرحلة من مراحل التاريخ يلتزم المؤرخ بالتاريخ الهجري، فيعالج الأحداث سنة بعد أخرى متتبعاً مسيرة التاريخ الإسلامي: ففي السنة الخامسة للهجرة حدث كذا وكذا، ثم دخلت السنة السادسة للهجرة فحدث كذا وكذا... وعندما يستغرق الحادث الواحد بضع سنين فإنه يأتي مجزءاً على السنوات التي استغرقها، بحيث لا يذكر في السنة الواحدة إلا الجزء الذي حدث فعلاً في تلك السنة. وفي ختام أحداث السنة غالباً ما يشير المؤلف إلى مشاهير من توفّوا في تلك السنة.

ومن أشهر رواد الكتابة التاريخية، من مؤرخي المسلمين الذين اتبعوا نظام السنين أو الحوليات في كتابة التاريخ محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) والمسعودي (ت ٣٤٦ هـ) ومسكويه (ت ٤٢١ هـ). وازدهر هذا اللون من ألوان الكتابة التاريخية، في العصور الإسلامية التالية،

فكان من أعلامه ابن الأثير في القرن السادس الهجري والمقريزي في القرن التاسع الهجري، وغيرهما عشرات من أعلام المؤرخين.

ويؤخذ على طريقة الحوليات في كتابة التاريخ عدم وحدة الموضوع أو الحادث إذا كان قد استغرق عدة سنوات. فالحرب الواحدة إذا استمرت تسع سنوات مثلاً، تأتي مجزأة في تسعة أماكن متفرقة، بحيث لا يذكر منها في أحداث السنة الواحدة إلا ما حدث فعلاً في تلك السنة. وأهم جزء في الحولية هو الجزء الأخير منها غالباً، أعني السنوات التي عاشها المؤلف ورأى أحداثها بعينيه وانفعل بها، وسمع بعضها من شهود عيان، وربما شارك في صنع بعضها. وبعبارة أخرى فإن المؤلف في هذا الجزء الذي عاصر أحداثه لم يعتمد على النقل عن السابقين، بقدر ما اعتمد على حواسه في تسجيل الأحداث التي أحسها بفؤاده.

٧ ـ التواريخ المحلية، ونعني بها كتب التاريخ التي يعالج الواحد منها تاريخ مدينة معينة، مثل أخبار مكة أو أخبار المدينة، أو تاريخ بغداد، أو تاريخ حلب أو تاريخ دمشق أو تاريخ القاهرة، أو تاريخ فاس، أو تاريخ قرطبة... وربما اتخذ المؤرخ من تاريخ مدينة أو إقليم محوراً ليعالج حوله تاريخ دائرة واسعة من دوائر التاريخ الإسلامي، مثل كتاب أخبار الأُوَل فيمن تصرف في مصر من الدول للإسحاقي؛ وكتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب للبكري، وكتاب المؤنس في أخبار إفريقية وتونس لابن أبي دينار، وكتاب غاية الأماني في أخبار القطر اليماني ليحيى بن الحسين... هذا فضلاً عما كتبه مؤرخو وأدباء الأندلس مثل ابن حيان وابن بشكوال وابن بسام من تواريخ محلية، كثيراً ما اتسعت دائرتها لتضيف الجديد إلى معارفنا عن أجزاء بعيدة من العالم الإسلامي.

٨ ـ كتب الخطط التي تعبر عن لون من الموسوعات التاريخية والأثرية والجغرافية. وقد ارتقى هذا اللون عند المسلمين في أواخر العصور الوسطى، وفيه يتناول المؤلف بلداً من البلدان أو مدينة من المدن،

فيشرح معالمه الطبيعية وأقسامه الإدارية، وأقاليمه الجغرافية، ويتعرض لتاريخه منذ القدم، وآثاره وعجائبه، وأشهر ما فيه من مدن. ويذكر خطط تلك المدينة وطرقاتها وحاراتها ودروبها وأسواقها، وأشهر ما فيها من منشآت اقتصادية كالخانات والوكالات والفنادق، واجتماعية كالحمامات والسُّبل، ودينية كالمساجد والزوايا والخانقاوات... وغير هذا وذاك من قصور وبساتين وبرك ومتنزهات... وغالباً ما يقف عند كل مؤسسة أو أثر ليذكر شيئاً من أخبارها وسيرة مؤسسها...

وهكذا غدت كتب الخطط دوائر معارف واسعة تحوي مزيجاً من التاريخ السياسي والعمراني والاجتماعي والثقافي والديني، فضلاً عن المعالم الجغرافية. ومن أشهر كتب الخطط كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي، وقد تعرض فيه لمصر بوجه عام والقاهرة بوجه خاص.

وصفوة القول إن علم التأريخ عند المسلمين بلغ درجة فائقة من الرقي في العصور الوسطى، لا نظير لها في أي ركن آخر من أركان العالم، مشرقه أو مغربه.

علم الجغرافيا:

عرف المسلمون علم الجغرافيا، وأدركوا خطورته وأهميته بين العلوم، نظراً للحاجة إليه في الحل والترحال، في العبادة والحج وطلب العلم، في الزراعة والتجارة... وفي ذلك يقول المقدسي إن الجغرافيا علم «لا بد منه للتاجر والمسافر، والملوك والكبراء، والقضاة والفقهاء».

والمعروف أن الإسلام حث المسلمين على السفر والرحلة وجعل في السفر فوائد شتى ترتبط بالدين وطلب العلم والرزق. وشجعت وحدة الدولة الإسلامية، وما وفره الحكم الإسلامي للبلاد والعباد من أمن واستقرار، على كثرة الرحلات داخل الدولة الإسلامية وخارجها. فبالإضافة إلى غير المسلمين

الذين اخترقوا الدولة الإسلامية في أمن وسلام ـ سفراء ومبعوثين وتجاراً ورحالة ـ قام المسلمون أنفسهم بنشاط واسع، فجابوا البلاد من شرق آسيا إلى مجاهل إفريقية وسواحل المحيط الأطلسي؛ وأقاموا علاقات تجارية مع بلاد لم يسمع الأوربيون بها في العصور الوسطى، أو شكوا في وجودها، وصححوا كثيراً من المعلومات الجغرافية التي وقع فيها علماء الجغرافيا في العصور السابقة، سواء من اليونان أو غير اليونان.

وقد بدأ أدب الرحلات عند المسلمين قرابة منتصف القرن التاسع للميلاد، على يد تاجر يدعى سليمان البحار، جاب البحار إلى الهند والصين، وكتب أخبار مشاهداته في البلاد التي زارها، وملاحظاته عن عادات أهلها وتقاليدهم. وقد نشر كتابه في فرنسا سنة ١٩٢٢ مع إضافات لأبي زيد حسن السيرافي.

ومما شجع المسلمين على الرحلة حرصهم داخل الدولة الإسلامية، ـ سواء في المدن أو على امتداد الطرق التجارية ـ على إقامة مؤسسات ينزل فيها التجار والمسافرون، كالخانات والوكالات والفنادق، فضلاً عما أقاموه على أطراف الدولة وحدودها وثغورها من رباطات كان الهدف الأول منها الجهاد والعبادة، ولكنها استخدمت أيضاً نزلاً يستريح فيها المسافرون. يضاف إلى هذا كله حرص المسلمين على إقامة منارات عالية في الموانىء والثغور والمدن والواحات في قلب الصحراء، يهتدي بها المسافرون في البحر والبر.

وقد تعجَّب الرحالة ابن جبير عندما زار مصر في عصر صلاح الدين (القرن السادس الهجري = الثاني عشر للميلاد) من حالة الأمن والاستقرار التي سادت البلاد ليلاً ونهاراً، فقال: «ومن عدل هذا السلطان وتأمينه للسبل أن الناس في بلاده لا يخلعون لباس الليل تصرفاً فيما يعنيهم، ولا يستشعرون لسواده هيبة تثنيهم» كذلك ذكر نفس الرحالة المغربي أنه من مناقب مصر العناية بالوافدين عليها من الأغراب ورعايتهم.

وبلغ من وفرة المؤلفات التي وضعها علماء المسلمين ورحالتهم في الجغرافيا أن جمع بعض المستشرقين جانباً من تلك المؤلفات وأطلقوا على تلك المجموعة اسم «المكتبة الجغرافية العربية». ويضيق المقام عن مجرد الإشارة إلى أسماء علماء الجغرافيا المسلمين، ولذا نكتفي بالتعريف الموجز ببعضهم. ومن هؤلاء اليعقوبي في أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع للميلاد)، وهو أول جغرافي من المسلمين وصف الممالك معتمداً على ملاحظاته الخاصة. وقد سافر كثيراً، وطاف أنحاء المملكة الإسلامية، فنزل أرمينية وورد خراسان، وأقام بمصر والمغرب، بل لقد رحل إلى الهند. وكان متى لقي رجلاً سأله عن وطنه ومصره، وعن زرعه ما هو، وساكنيه من هم، وعن شرب أهله ولباسهم ودياناتهم ومقالاتهم «ثم أثبت كل ما يخبرني به من أثق بصدقه». وقد عرف كتاب اليعقوبي في الجغرافيا باسم كتاب البلدان، كما أن له كتاب في التاريخ استهله ببداية الخليقة، واستمر فيه حتى سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٢ م).

أما ابن خُرْدَاذْبَة (ت ٩١٢ م) فقد وضع كتابه «المسالك والممالك» واعتمد في بيان حدود الأرض ومسالكها على ما كتبه بطليموس السكندري. ويلاحظ على كتابه أنه لم يهتم بالجانب الفلكي والرياضي، في حين توسع في وصف البلدان، مع العناية بذكر أبعاد الطرق وتحديد المسافات بين البلدان تحديداً دقيقاً.

وفي القرن الرابع الهجري ـ العاشر للميلاد ـ كان المسعودي أبرز الجغرافيين المسلمين. ويقول في مستهل كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر»: [أما بعد، فإنا صنفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدّمنا القول فيه في هيئة الأرض ومدنها وعجائبها وبحارها وأغوارها وجبالها وأنهارها، وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها، وجزائر البحار، والبحيرات الصغار...]. وهو في تواضع العلماء يعتذر عن أي تقصير «إن كان، ونتنصل من إغفال إن عرض، لما قد شاب خواطرنا، وغمر قلوبنا، من تقاذف الأسفار، وقطع القفار، تارة على متن البحر، وتارة على ظهر البر،

مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة، كقطعنا بلاد السند والزنج، والصنف والصين والزابج، وتقحمنا الشرق والغرب، فتارة بأقصى خراسان، وتارة بوسائط أرمينية وأذربيجان والران والبيلقان، وطوراً بالعراق، وطوراً بالشام...».

ثم كان أن بلغ علم الجغرفيا ووصف البلدان ذروته في القرن الرابع الهجري ـ العاشر للميلاد ـ على يدي المقدسي وابن حوقل. أما المقدسي فقد أنفق على أسفاره ما يزيد عن عشرة آلاف درهم، وهو مبلغ ضخم بالنسبة لمستويات ذلك العصر. ومن حصيلة رحلاته وقراءاته ألف كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»؛ وأضاف إلى هذا الكتاب خريطة لم تصلنا للأسف، ذكر أنه بين فيها الطرق المعروفة بالحمرة والرمال الذهبية بالصفرة والبحار المالحة بالخضرة، والأنهار بالزرقة، والجبال المشهورة بالغبرة. وأما ابن حوقل صاحب «المسالك والممالك» فقد نسج على منواله كثير من الجغرافيين المسلمين الذين جاءوا بعده. ويقول إنه عكف منذ صباه على قراءة كتب المسالك وقد زود كتابه بخريطة لكل إقليم.

يضاف إلى هؤلاء في القرن الرابع الهجري ـ العاشر للميلاد ـ الهمذاني صاحب كتاب «وصف جزيرة العرب». وقد وصفها وعددأقاليمها ومواضعها، وصف عالم اللغة.

ثم كان أن برز في القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر للميلاد ـ الشريف الإدريسي الذي تلقى تعليمه في قرطبة، ولذا عرف أحياناً بالقرطبي. ولكنه عاش في بالرمو بصقلية، حيث حظي برعاية ملك النورمان روجر الثاني، مما جعل صفة الصقلي تطلق أحياناً أخرى عليه. وألف الإدريسي كتابه الشهير «نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق». وأكثر في هذا الكتاب من الخرائط التي زادت عن أربعين خريطة. وقد بلغ من إعجاب الأوروبيين به أنهم ترجموه إلى اللاتينية في وقت مبكر، كما أنه كان من أوائل الكتب التي طبعت. وحسب الإدريسي أنه

قال بكروية الأرض ورسم مصورات تتفق وهذه الحقيقة؛ كما قسم العالم سبعين جزءاً رسم لكل جزء مصوراً.

ولا يفوتنا أن نشير إلى ياقوت الحموي (١١٧٩ ـ ١٢٢٨ م) الذي تجول في كثير من البلدان، واطلع على مكتبات مرو وطشقند وبلخ وغيرها؛ ثم ألف موسوعته «معجم البلدان» وفيها جمع أسماء البلدان والمدن والقرى الشهيرة وغيرها من المواضع الجغرافية، ورتبها حسب حروف المعجم، مع نبذة تطول أو تقصر حسب أهمية كل منها. وقد تحوي هذه النبذة بعض المعلومات الطبيعية والجغرافية والتاريخية والأثرية والاجتماعية والاقتصادية... مما لا نجده في كتاب واحد آخر.

ومهما يكن من أمر، فإن حصيلة علماء المسلمين في علم الجغرافيا ضخمة واسعة. ذلك أنهم صححوا كثيراً من الأخطاء التي وقع فيها بطليموس السكندري وغيره من السابقين، وأضافوا معلومات جديدة غزيرة عن طبيعة الأرض وشكلها، كما فسروا العديد من الظواهر الطبيعية والجغرافية تفسيراً علمياً يتفق مع ما أقره العلماء المحدثون. من ذلك أنهم تمسكوا بفكرة كروية الأرض، وبنوا على هذه الفكرة كثيراً من الاستنتاجات الصحيحة. فابن خرداذبة في القرن الثالث الهجري ـ التاسع للميلاد ـ قال: «إن الأرض مدورة كتدوير الكرة، موضوعة في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة». وابن رسته ـ المعاصر له ـ يقول أيضاً: «إن الله ـ عز وجل ـ وضع الفلك مستديراً. كاستدارة الكرة؛ أجوف دوّاراً. والأرض مستديرة أيضاً كالكرة، مصمتة في جوف الفلك». والمسعودي في القرن الرابع الهجري ـ العاشر للميلاد ـ يعبر عن الأرض بعبارة «كرة الأرض». واستند علماء المسلمين في إثبات كروية الأرض إلى نفس الأسانيد التي يرددها المعلمون والمتعلمون حتى اليوم، وهي أن الشمس لا تطلع على جميع بلاد العالم في وقت واحد، ولا تغرب عنها في وقت واحد «بل يرى طلوعها على المواضع المشرقية قبل غيبوبتها عن المغربية»، على قول ابن رسته. فإذا غابت الشمس

في الغرب «كان طلوعها في أقصى الصين» على قول المسعودي.

وعندما طلب روجر الثاني ملك صقلية من الجغرافي الإدريسي وضع صورة جامعة للأرض، أجاب الإدريسي بأن الأرض كروية؛ فصنع له الملك كرة كبيرة من الفضة رسم عليها الإدريسي معالم الأرض. ومن المعروف أن الرسم على سطح الكرة يختلف في قواعده عن الرسم على مسطح منبسط؛ ولذا فإن علماء المسلمين هم باعتراف الغرب أول من وضع أصول الرسم على مسطح كروي، مما كان له أثره جغرافياً في تحديد معالم الكرة الأرضية تحديداً واقعياً سليماً.

وتحت تأثير الإيمان بفكرة كروية الأرض من ناحية، وبفضل توسعهم في استخدام البوصلة من ناحية أخرى، يرجع العلماء اليوم أن المسلمين هم أول من حاول الدوران حول الأرض، وأنهم أول من وصل إلى العالم الجديد قبل عصر كريستوف كولمبس بعدة قرون. حقيقة إن البوصلة اختراع صيني، ولكن الصينيين كانوا ضعافاً في الملاحة، وليس لهم نشاط ملاحي ملحوظ عبر عصور التاريخ. ويرجع الفضل إلى المسلمين في أنهم أخذوا فكرة البوصلة عن الصينيين وطبقوها على نطاق واسع في ارتياد البحار. يقول صاحب كنز البحار في القرن الثالث عشر للميلاد: «ومن خواص المغناطيس أن رؤساء البحر الشامي إذا أظلم عليهم الجو ليلاً ولم يروا من النجوم ما يهتدون به إلى تحديد الجهات الأربع، يأخذون إناءً مملوءاً، ويحترزون عليه من الريح بأن ينزلوه إلى بطن السفينة، ثم يأخذون إبرة وينفذونها في سمرة أو قشة لتبقى معارضة فيها كالصليب؛ ويلقونها في الماء الذي في الإناء، فتطفو على وجهه. ثم يأخذون حجراً من المغناطيس كبيراً ملء الكف ويدنونه من وجه الماء ويحركون أيديهم دورة اليمين، فعندها تدور الإبرة على صفحة الماء. ثم يرفعون أيديهم في غفلة وسرعة، فإن الإبرة تستقبل بجهتيها: جهة الجنوب والشمال. رأيت هذا الفعل منهم عياناً في ركوبنا البحر من طرابلس الشام إلى الاسكندرية في سنة أربع وستماية (للهجرة). وقيل إن رؤساء مسافري

بحر الهند يتعوضون عن الإبرة والسمرة شكل سمكة من حديد رقيق مجوف مستعد عندهم، يمكن أنه إذا ألقي في ماء الإناء عام وسامت برأسه وذنبه الجهتين من الجنوب والشمال. . .».

وقد ذكر الإدريسي البوصلة في مؤلفاته. وعن المسلمين عرف الأوروبيون البوصلة واستخدامها. وما زالت البوصلة تحتفظ باسمها العربي في كثير من اللغات الأوروبية، فهي بالفرنسية (Boussole) وبالإيطالية (Bossala).

وأما عن القول بأن المسلمين هم أول من حاول الطواف حول الكرة الأرضية، فيرتبط بما ذكره الإدريسي في كتابه «نزهة المشتاق» عن الإخوة المغرِّبين الذين أبحروا من لشبونة في بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) «وكانوا ثمانية رجال كلهم أولاد عم، فأنشأوا مركباً حمالاً، وأدخلوا فيه من الماء والزاد ما يكفيهم لأشهر. ثم دخلوا البحر في أول طاروس الريح الشرقية، فجروا بها نحواً من أحد عشر يوماً، فوصلوا إلى بحر غليظ الموج، كدر الروائح، كثير القروش، قليل الضوء، فأيقنوا بالتلف. فردوا قلوعهم في اليد الأخرى وجروا في البحر في ناحية الجنوب اثني عشر يوماً حتى وصلوا إلى جزيرة الغنم، وفيها من الغنم ما لا يأخذ عدّ، وهي سارحة لا راعي لها ولا ناظر. ثم ساروا مع الجنوب اثني عشر يوماً حتى وصلوا إلى جزيرة فيها عمارة وحرث؛ فاعتقلوا ثلاثة أيام؛ ثم جاءهم في اليوم الرابع ترجمان للملك يتكلم اللسان العربي. وأحضروا بين يدي الملك، فسألهم عن حالهم فأخبروه بخبرهم. ثم صرفوا إلى موضع حبسهم إلى أن بدأ جري الرياح الغربية، فوضعوا في قارب وعصبت أعينهم، وجرى بهم في البحر برهة قدرها بثلاثة أيام، حتى انتهوا إلى بر، فأخرجوا وكتفوا إلى خلف، وتركوا بالساحل حتى طلع النهار. وجاء قوم برابر، فحلوا وثاقهم وأخبروهم أن بينهم وبين بلدهم مسيرة شهرين».

ويرجح أن الجزر التي وصل إليها هؤلاء البحارة المسلمون هي بعض الجزر القريبة من الشواطىء الأمريكية في إقليم أمريكا الوسطى. وقد جاء في

دائرة المعارف الفرنسية أن كولمبس اطلع على بعض الكتب الجغرافية العربية وبعض الخرائط التي وضعها علماء المسلمين؛ وذلك قبل أن يقوم برحلته التي أدت إلى الكشف عن أمريكا في العصور الحديثة.

والواقع أن النتائج الجديدة التي توصل إليها علماء المسلمين في كل فروع الجغرافيا ـ من طبيعية وبشرية، ومناخية وفلكية وغيرها ـ أعظم من أن تتسع لها هذه النبذة. ويكفي أن عالماً مثل الإدريسي رسم في خريطة له محفوظة اليوم في أحد متاحف فرنسا نهر النيل نابعاً من بحيرات كبيرة تقع إلى الجنوب من خط الاستواء. وهذا هو أول تحديد واقعي لمنابع نهر النيل، بعد أن كان القدماء يرددون أنه نابع من الجنة. وقد تعرض ابن سينا لنشأة الجبال فقال إنها تنشأ إما نتيجة للزلازل الشديدة التي قد تؤدي إلى ارتفاع في القشرة الأرضية، وإما نتيجة لأثر المياه الجارية وعوامل النحت. ويستدل على ذلك بوجود كثير من بقايا الحيوانات المائية في الصخور. هذا فضلاً مما ذكره الجغرافيون والرحالة المسلمون من أوصاف لأقاليم الأرض وخصائص البلدان والأجناس والشعوب... وغير ذلك من المعلومات المستمدة من المشاهدة الفعلية والمعاينة الواقعية.

**العلوم العقلية والتجريبية:**

فإذا انتقلنا إلى العلوم العقلية والتجريبية، وجدنا المسلمين اعتمدوا في هذا الجانب ـ في بداية نهضتهم الفكرية ـ على ما كتبه غيرهم من أصحاب الحضارات السابقة كاليونان والفرس والهنود، وما كان لأصحاب الحضارات القديمة التي صادفوها في حركتهم التوسعية في وديان النيل والرافدين وما بينهما من منطقة الهلال الخصيب. والواقع أنه لا يمكن أن ندعي أن العرب عند ظهور الإسلام كان لهم تراث علمي في العلوم العقلية والتجريبية، وإنما أقصى ما يمكن أن نقول به هو أن بعض أجزاء شبه الجزيرة العربية ـ وبخاصة في الجنوب مثل اليمن وعُمان ـ شهدت نشاطاً حضارياً مكن أهلها من الوقوف على نظريات علمية وهندسية استخدموها في بناء السدود وخزن

مياه الأمطار والإفادة من المياه الجوفية عن طريق شق الأفلاج وغيرها.

ولكن إذا كان العرب قد افتقروا إلى تراث قديم في العلوم العقلية والتجريبية - مثل الفلسفة والطب والكيمياء والفيزياء وغيرها - إلا أنهم امتازوا دائماً بما أنعم الله عليهم من قدرة على التعلم وسرعة الالتقاط. وجاء الإسلام ليحث على طلب العلم النافع من ناحية، والتسامح إزاء الحضارات الأخرى من ناحية أخرى، مما دفع المسلمين إلى العمل سريعاً للإفادة من كل ما هو نافع من تراث السابقين طالما أنه لا يتعارض مع تعاليم الإسلام وروحه وآدابه.

وبهذه الأحاسيس - التي هي مزيج من حب الاستطلاع والرغبة في التعلم داخل إطار من حرية الرأي والبعد عن الكبت الفكري والتسامح إزاء التراث الحضاري للسابقين - أياً كانت مللهم ونحلهم وعقائدهم - أقبل المسلمون الأوائل في شغف ونهم على معارف السابقين، وتفحصوا كتبهم يدرسونها ويناقشون ما فيها من آراء ويصححون ما قد يصادفونه من أخطاء، ويضيفون إليها الجديد من المعلومات التي يتوصلون إليها أثناء مسيرتهم الفكرية. وكانت نقطة البداية للوقوف على تراث السابقين وتفهمه هي ترجمة ذلك التراث إلى العربية.

حركة الترجمة:

أدت فتوحات الاسكندر الأكبر إلى انتشار الحضارة اليونانية في غرب آسيا ومصر، مما أكسب هذه المنطقة طابعاً خاصاً جعل المؤرخين يطلقون اسم العصر الهلنستي على الفترة الممتدة من وفاة الاسكندر الأكبر سنة ٣٢٣ ق. م حتى الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع للميلاد. وفي ذلك العصر وجدت في تلك المنطقة عدة مراكز للحضارة اليونانية أو الهللينية، أشهرها الاسكندرية وأنطاكية ونصيبين وجُنْدَيْسَابُور.

وفي الفترة السابقة على ظهور الإسلام نهض السريان بدور كبير في

ترجمة معارف اليونان وعلومهم إلى اللغة السريانية. وساعد السريان على ذلك أن كثيراً من علماء اليونان تركوا بلادهم تحت تأثير الاضطهادات الدينية والمذهبية، واتجهوا شرقاً حيث استقروا في مدينة الرها بإقليم الجزيرة بشمال العراق، وهناك أسس النساطرة مدرسة انتعشت في القرن الخامس للميلاد. وعندما أغلق زينون - امبراطور القسطنطينية - هذه المدرسة سنة ٤٨٩ م، رحل علماؤها إلى نصيبين حيث أسسوا مدرسة اشتهرت في ميادين الفلسفة اليونانية والطب اليوناني.

ثم حدثت سنة ٥٢٨م أن أغلق جستنيان - امبراطور القسطنطينية - مدرسة أثينا الوثنية، فهجرها علماؤها واتجهوا شرقاً يبحثون عن مأوى في أحضان دولة الفرس. وكان أن استقروا في جنديسابور حيث أقام كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) بيمارستان ومدرسة للطب. وتقع جنديسابور في إقليم خوزستان، كان قد أسسها سابور الأول لتكون معسكراً ومعقلاً لأسرى الروم؛ ولذا كانت اللغة اليونانية والثقافة اليونانية معروفة فيها، وإن كانت العلوم اليونانية تدرس بالآرامية. وعندما استقر العلماء اليونانيون - أو الروم - في جنديسابور، اشتهرت بالدراسات الطبية وذاعت شهرتها في هذا العالم، وصار علماؤها «يرتبون قوانين العلاج» على قول القفطي. واستمرت مدرسة جنديسابور قائمة في ظل الإسلام، حتى أن الخليفة أبا جعفر المنصور عندما مرض استحضروا له جورجيس بين بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور. ومنذ ذلك الوقت اشتهر آل بختيشوع في بلاط الخلافة ببغداد. وفي الوقت الذي ازدهرت مدرسة جنديسابور، ظلت الفلسفة والمعارف والعلوم اليونانية، تجد قواعد ثابتة لها في مدينة الاسكندرية بمصر ومدينة أنطاكية بشمال الشام، وذلك منذ تأسيس هاتين المدينتين، الأولى سنة ٣٣١ ق. م والثانية سنة ٣٠٠ ق. م.

على أنه يلاحظ أن الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني اتخذا في العصر الملنستي طابعاً مميزاً في الشرق، لاصطباغهما بصبغة شرقية واضحة، ظهرت

أبرز ما تكون في مذهب الأفلاطونية الحديثة الذي اشتهرت به مدرسة الاسكندرية. وقد اتصلت المسيحية بالأفلاطونية الحديثة عندما اشتد الجدل بين المسيحيين منذ القرن الرابع للميلاد حول علاقة المسيح الابن بالإله الأب، ثم بعد ذلك حول تحديد طبيعة المسيح وهل له طبيعة واحدة تجمع بين صفاته الإلهية وصفاته البشرية ـ حسب قولهم ـ أم له طبيعتان منفصلتان.

ومهما يكن من أمر المدارس التي استوعبت الفكر اليوناني والعلوم اليونانية في الشرق، فإن هذه المدارس غدت مراكز إشعاع للحضارة اليونانية، فاشتهر من علمائها بعض من اشتغل بالفلسفة والطب والتشريح والرياضيات والفيزياء والكيمياء، وغيرها من العلوم. وجاء هذا النشاط العلمي في تلك المدارس مصحوباً نشاط آخر في مجال الترجمة، إذ حرص السريان على نقل الكتب اليونانية، إلى اللغة السريانية ـ وهي إحدى اللغات الأرامية ـ. وكان قسم من السريان وثنيين، ومن أشهر مراكزهم مدينة حران إلى الجنوب من الرها. وقد غدت اللغة السريانية بمثابة لغة عالمية للمعرفة والعلم في منطقة الشرق الأدنى، وذلك قبل ظهور الإسلام، فترجمت إليها بعض الكتب اليونانية التي ربما ضاعت أصولها. والغالب على الترجمات السريانية أنها كانت حرفية، بمعنى أن السريان نقلوا عن اليونانية بدقة وأمانة. كذلك أسهم السريان في ترجمة بعض الكتب عن الفهلوية، ومن أمثلة هذه الكتب كليلة ودمنة والسندباد.

ثم كان أن ظهر الإسلام، وفتح المسلمون فارس والعراق والشام ومصر في القرن السابع للميلاد، ليروا في كافة هذه البلاد مدارس تحتضن حضارة اليونان وفكرهم وعلومهم. ويبدو أن العرب عندئذ لم يجهلوا تلك الثقافات جهلاً تاماً؛ إذ كانت بعض المؤثرات الثقافية من المدارس السابقة قد تسربت إليهم. من ذلك ما يرويه القفطي في أخبار الحكماء من أن الحارث ابن كلدة رحل إلى أرض فارس، وأخذ الطب عن أهل جنديسابور، حتى اشتهر أمره بين العرب، فأمر الرسول (ﷺ) باستدعائه ـ رغم أنه لم يكن

مسلماً ـ لعلاج سعد بن أبي وقاص عندما مرض في حجة الوداع.

ولكن باستقرار العرب المسلمين في البلاد المفتوحة، واحتواء دولتهم الجديدة مراكز الثقافتين اليونانية والسريانية في منطقة الهلال الخصيب، تغيرت الأوضاع؛ إذ تطلع العرب بفضل ما أثاره الإسلام فيهم من حماسة للعلم، وما حثهم عليه من تسامح إزاء الديانات والثقافات الأخرى، إلى التزود بقسط نافع من تلك الثقافات التي التقوا بها. ولا سبيل إلى ذلك إلا بترجمتها إلى لغتهم.

وترجع الجذور الأولى لحركة الترجمة إلى العربية إلى أوائل العصر الأموي؛ إذ تردد في المصادر أن خالد بن يزيد بن معاوية ـ الملقب بالحكيم والمتوفى سنة ٨٥ هـ (٧٠٤ م) ـ أرسل بعد أن أقصي عن الخلافة إلى الاسكندرية، في طلب بعض الكتب في الطب وعلم الصنعة (الكيمياء) لترجمتها إلى العربية. ذكر ابن النديم في الفهرست عن خالد بن يزيد بن معاوية هذا، أنه كان يسمى «حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم. خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية. وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة...».

أما ابن خلكان فقد وصف خالد بن يزيد بن معاوية بأنه «كان من أعلم قريش بفنون العلم، وله كلام في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما...».

أما الجاحظ فقد قال عنه إنه «كان أول من أعطى التراجمة والفلاسفة، وقرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء والحروب والآداب والآلات والصناعات...».

وفي مكان آخر قال الجاحظ أيضاً عن خالد بن يزيد «وكان أول من

ترجم كتب النجوم والطب والفلك. . . ».

وتعطينا هذه النصوص السابقة فكرة عن البداية الحقيقية لحركة الترجمة إلى العربية في القرن الأول الهجري. ويقال إن خالد بن يزيد استقدم من الاسكندرية راهباً رومياً (بيزنطياً) اسمه مريانس، وطلب منه أن يعلمه علم الصنعة (الكيمياء). ولم يكتف خالد بن يزيد بذلك، وإنما طلب من آخر اسمه اصطفن نقل ما أتى به مريانس إلى اللغة العربية.

وقد اختار بعض الباحثين الأوروبيين المحدثين أن يشككوا فيما نسب إلى خالد بن يزيد بن معاوية من جهود في الترجمة إلى العربية. والواقع أن هذا الأسلوب صار مألوفاً لدينا، فنرى أحد الباحثين الغربيين بين حين وآخر يلجأ إلى التشكيك في عمل بارز يرفع من شأن الإسلام وحضارته ورجاله، مستهدفاً غمز الإسلام، وطمس دوره في ظهور أعظم حضارة عرفتها البشرية في العصور الوسطى. من ذلك أنهم شككوا في شخصية جابر بن حيان الكوفي في القرن الثاني الهجري، وهو الذي يعتبر أباً لعلم الكيمياء في العصور الوسطى. وشككوا في شخصية قسطنطين الإفريقي الذي ينسب إليه ترجمة مؤلفات العرب في الطب إلى اللاتينية مما أدى إلى مولد مدرسة سالرنو الطبية. بل لقد ذهب الكاتب السوفياتي لوتسيان كاسيمو فتش إلى التشكيك في شخصية محمد عليه أفضل الصلاة والسلام فكتب كتاباً عنوانه «لم يكن هناك محمد إطلاقاً»!!.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه النظرة الحاقدة إلى الإسلام وحضارته لا تقوى على تغيير الحقيقة التاريخية التي أجمع عليها الباحثون المنصفون في الغرب والشرق جميعاً، وهي أن الإسلام منذ أن بعث محمد عليه الصلاة والسلام لم يكن مجرد عقيدة أو ديانة فحسب، بل كان بمثله وروحه وإنجازاته قوة حضارية ضخمة لم يشهد العالم مثيلاً لها.

وإذا كانت جهود خالد بن يزيد بن معاوية تشكل نقطة البداية في

حركة الترجمة إلى العربية، فإننا نسمع بعد ذلك أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز اصطحب أحد علماء مدرسة الاسكندرية ـ بعد أن أسلم على يديه ـ ويعرف بابن أبجر، واعتمد عليه في صناعة الطب. وعلى الرغم مما يقال من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز نقل علماء مدرسة الاسكندرية إلى أنطاكية سنة ٧١٨ م، فإنه يبدو أن مدرسة الاسكندرية ظلت قائمة في صورة أو أخرى في العصر العباسي، عندما اشتهر من أطبائها بليطان الذي كان بطريركاً على الإسكندرية، واعتمد عليه الخليفة الرشيد في علاج جارية له. كذلك كان من أطباء هذه المدرسة سعيد بن توفيل طبيب أحمد بن طولون.

والواقع أنه إذا كانت حركة الترجمة إلى العربية قد بدأت بالاتصال بمدرسة الاسكندرية، إلا أن انغماس الاسكندرية في الجدل الديني حول بعض القضايا المسيحية، وبعد هذه المدينة نسبياً عن مركز الخلافة ـ وخاصة في العصر العباسي ـ جعل تأثير مدارس المشرق، وبخاصة مدرسة جنديسابور ـ يبدو أكثر قوة. وقد اشتهرت هذه المدرسة بدراسة الطب، وفيها ترجمت مؤلفات علماء اليونان في الطب إلى السريانية، وبعد ذلك نقلت إلى العربية. وينتسب إلى هذه المدرسة أطباء أسرة بختيشوع الذين اشتهر منهم عدد من الأطباء عالجوا الخلفاء العباسيين الأوائل، كما سبق أن أشرنا.

أما مدرسة حران فكانت مركزاً للوثنيين الصابئة، وهم من السريان الذين اختلط بهم بعض اليونانيين الوثنيين الفارين من الاضطهاد المسيحي، عندما انتصرت المسيحية وأخذ رجالها ينزلون أقسى ألوان الاضطهاد بالوثنية وأتباعها وتراثها. وممن ينسب إلى هذه المدرسة ثابت بن قرة الصابئي، وله مؤلفات عديدة في الطب، وعمل في خدمة الخليفة المعتضد العباسي. ومن ذريته كان سنان بن ثابت الذي حظي برضاء الخليفة القاهر. وبالإضافة إلى الطب، اشتهرت مدرسة حران بالفلك. وممن ينسبون إليها من علماء الفلك أبو عبد الله محمد البتاني، وأبو جعفر الخازن، وغيرهما من علماء الفلك.

والواقع أن حركة الترجمة إلى العربية أخذت تتسع وتزداد قوة في العصر

العباسي بفضل تشجيع الخلفاء العباسيين ورعايتهم لها. ذلك أن حركة الترجمة ظلت في العصر الأموي تعبر عن محاولات فردية تذبل بزوال رعاتها من الأفراد، حكاماً كانوا أو غير حكام. وقد سبق أن ألمحنا إلى أن بعض الباحثين بالغوا في التحفظ في نسبة بداية حركة الترجمة إلى العربية إلى العصر الأموي؛ وقالوا إن ما نسب إلى خالد بن يزيد بن معاوية ليس إلا نوعاً من المبالغة التي قد تصل إلى حد الأساطير المتداولة؛ وأن الأصول الحقيقية لهذه الحركة ترتبط بالعصر العباسي. أما نحن فنرى أن حركة الترجمة ولدت في العصر الأموي؛ وبدأت ـ شأنها شأن أية حركة مشابهة في التاريخ ـ بداية رقيقة، حتى إذا ما كان العصر العباسي اشتد ساعدها، وغدت تمثل ركناً من أركان سياسة الدولة وحكامها. هذا فضلاً عن أنها في العصر الأموي اقتصرت على الكيمياء والفلك والطب، في حين أنها في العصر العباسي صارت أوسع أفقاً بحيث شملت الفلسفة والمنطق، فضلاً عن بقية العلوم التجريبية والكتب الأدبية والاجتماعية وغيرها.

وتؤكد كافة الشواهد التاريخية أن الخلفاء العباسيين فتحوا أبواب عاصمتهم الجديدة بغداد أمام العلماء، وأجزلوا لهم العطاء، وأضفوا عليهم ضروب التشريف والتشجيع، بصرف النظر عن مللهم وعقائدهم، فنزح كثيرون إلى عاصمة الخلافة من جنديسابور وحران ونصيبين وغيرها من مراكز العلم والفكر القديمة. من ذلك ما يقال من أن الخليفة أبا جعفر المنصور عني بترجمة الكتب إلى العربية، سواء الكتب اليونانية أو الفارسية أو الفهلوية. وفي تلك المرحلة نقل حنين بن إسحق بعض كتب أبقراط وجالينوس في الطب، في حين نقل ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة من الفهلوية. وشارك عدد آخر من المترجمين في النقل من اليونانية والسريانية والفارسية والفهلوية إلى العربية. وقد يسر للمسلمين الحصول على كثير من الكتب اليونانية، توسعهم على حساب الروم الذين كانت دولتهم مركزاً رئيسياً للحضارة اليونانية في ذلك الدور.

وعندما كثرت أعداد العلماء في بغداد أنشأ لهم هارون الرشيد بيت الحكمة ليكون بمثابة أكاديمية علمية، يجتمع بين رحابها المعلمون والمتعلمون، وحرص على تزويدها بالكتب التي نقلت من آسيا الصغرى والقسطنطينية ومصر والشام وغيرها. وفي بيت الحكمة عكف المترجمون على ترجمة أمهات الكتب في شتى العلوم والفنون إلى العربية.

وازدادت عناية الخليفة المأمون ببيت الحكمة، فوسع من نشاطها، وأضفى المزيد على العلماء العاملين فيها، وضاعف العطاء للمترجمين إلى العربية. كذلك دأب الخليفة المأمون على إرسال البعوث إلى القسطنطينية لاستحضار ما يمكن الحصول عليه من المؤلفات اليونانية في شتى ألوان المعرفة. ويقول ابن النديم في الفهرست إن المأمون «كان بينه وبين ملك الروم مراسلات؛ وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إليه يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع. فأخرج المأمون لذلك جماعة، منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق؛ وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا. فلما حملوه إليه أمرهم بنقله (إلى العربية) فنقل...».

واشتهر من المترجمين في صدر العباسي ثيوفيل بن توما الرهاوي، وجورجيس بن جبرائيل، ويوحنا بن ماسويه، ويحيى البطريق، والحجاج بن يوسف بن مطر الكوفي، وقسطا بن لوقا البعلبكي، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وحنين بن إسحق، وابنه إسحق بن حنين، وثابت بن قرة، وحبيش أعشم ابن أخت حنين. وقد ترجم في ذلك العصر الكثير من الكتب اليونانية في الفلسفة وشتى العلوم العقلية.

ونخص بالذكر حنين بن إسحق الذي ترجم كتباً عديدة في المنطق والفلسفة والطبيعة والهيئة، ولكن أغلب ما ترجمه كان في علم الطب. وكان يترجم من اليونانية إلى السريانية والعربية. قيل إنه ترجم إلى السريانية من كتب جالينوس خمسة وتسعين كتاباً، نقل إلى العربية منها تسعة وثلاثين.

كذلك كانت هناك حركة ترجمة عن الفهلوية، وهي لغة الفرس في عهد بني ساسان. وقد أدى انتشار الإسلام بين الفرس، وتعلمهم اللغة العربية، وإحلال الحروف العربية محل الحروف الفهلوية في الكتابة، أدى ذلك كله إلى تسهيل حركة الترجمة من الفهلوية إلى العربية. على أنه من الملاحظ أنه إذا كان تأثير التراث اليوناني في الحضارة العربية أقوى في ميادين الفلسفة والفكر والعلوم، فإن تأثير التراث الفارسي في الحضارة العربية كان أقوى في الأدب. ولا يخفى عنا أن الأدب ـ قبل أي اعتبار آخر ـ ذوق وأحاسيس ومشاعر، ولذا كان الأدب الفارسي الشرقي أقرب إلى ذوق العرب وأحاسيسهم من الأدب اليوناني. ذلك أن الأثر اليوناني في الأدب العربي لم يتعد انتقال بعض الألفاظ اليونانية كالقنطار والدرهم والقسطاس والفردوس إلى العربية، أو انتقال بعض الحكم التي نسبت إلى حكماء اليونان وفلاسفتهم إلى العربية. أما الأدب الفارسي فقد ترجمت منه كتب وجيزة، وبخاصة في العصر العباسي الذي كانت الحضارة الإسلامية فيه أكثر التصاقاً بنظم الفرس في الوزارة وغيرها، وأكثر اعتماداً على كتّاب الفرس وأدبائهم.

وبنشاط حركة الترجمة في العصر العباسي عكف بعض من يجيدون اللغتين الفارسية والعربية على ترجمة الكتب الفارسية إلى العربية، ومن هؤلاء عبد الله بن المقفع، وآل نوبخت، وموسى ويوسف ابنا خالد، والحسن بن سهل، والبلاذري، وغيرهم كثيرون. ونخص بالذكر عبد الله بن المقفع الذي ترجم أكثر من كتاب في تاريخ الفرس ونظمهم وعاداتهم وسير ملوكهم؛ هذا فضلاً عن عدة كتب في الأدب الفارسي منها كتاب كليلة ودمنة، وكتاب الأدب الكبير، وكتاب الأدب الصغير، وكتاب اليتيمة، وغيرها.

على أنه إذا كانت حركة الترجمة من الفارسية إلى العربية قد اهتمت بجانب الأدب وما يرتبط به من كتب التاريخ والحكمة، فإنه ليس معنى ذلك أن هذه الحركة لم تمتد لتشمل بعض كتب العلوم العقلية. ذلك أنه عرف عن الفرس أنهم أصحاب حضارة عريقة، وأنهم امتلكوا تراثاً في بعض العلوم،

مثل الهندسة والفلك والجغرافيا. ولا شك في أن المسلمين ـ إبّان نشاط حركة الترجمة إلى العربية ـ قد أفادوا من هذه العلوم، وترجموا بعض الكتب الفارسية. هذا وإن كنا نؤكد مرة أخرى أن تأثير التراث اليوناني في مجال العلوم العقلية كان أقوى وأوسع نطاقاً.

وفي ختام كلامنا عن حركة الترجمة، وما ترتب عليها من تزويد الحضارة العربية الناشئة بعناصر مستمدة من تراث الحضارات القديمة التي التقى بها المسلمون في حركتهم التوسعية، لا بدّ من الإشارة إلى أثر الحضارة الهندية. وبصرف النظر عن اتصال العرب تجارياً بالهند قبل الإسلام، فإن حركة الفتوح الإسلامية امتدت إلى الهند في أواخر القرن الأول الهجري ـ أي في خلافة الوليد ـ ثم استؤنفت قبيل منتصف القرن الثاني الهجري في عهد أبي جعفر المنصور، ونشطت مرة أخرى في عهد الغزنويين في القرن الخامس الهجري. وقد أشاد علماء المسلمين وكتّابهم بحضارة الهند، فقال الجاحظ: «اشتهر الهند بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب». وقال الأصفهاني: «إن الهند لهم معرفة بالحساب والخط الهندي وأسرار الطب وعلاج فاحش الداء..». هذا بالإضافة إلى ما اشتهر به الهنود في عالم الأدب والحكمة وغير ذلك.

وكان جزؤ كبير من ثقافة الهنود وعلومهم قد انتقل إلى الفرس. بحكم ما كان بين الطرفين من علاقات قبل الفتوح الإسلامية. من ذلك أن كسرى أنو شروان أرسل طبيبه برزوية إلى الهند لاستحضار كتب ومؤلفات في الطب، فعاد بالكثير منها. ومن المرجح أن قصة كليلة ودمنة انتقلت من الهند إلى فارس في ذلك الوقت ـ ضمن ما نقله برزويه من كتب ـ وكذلك لعبة الشطرنج.

وعندما عكف المسلمون على ترجمة التراث الفارسي إلى العربية، نقلوا بين ثناياه أجزاء من ثقافة الهنود وعلومهم. هذا بالإضافة إلى ما حدث أحياناً من قيام بعض المترجمين بالترجمة من السنسكريتية إلى العربية مباشرة؛ ومن

هؤلاء منكة الهندي، وابن دهن الهندي.

ومن العلوم التي أخذ المسلمون فيها الكثير عن الهنود، الرياضيات والفلك، إذ حقق الهنود في هذا المجال نتائج بارعة لم يسبقهم فيها أحد. ويكفي أن نشير إلى أن الأرقام الحسابية المستخدمة في العالم حالياً عرفها المسلمون عن الهنود؛ وعن المسلمين انتقلت إلى الغرب الأوروبي. وقد عرف المسلمون هذه الأرقام باسم «راشيكات الهند». ومثل هذا يقال عن الكثير من المصطلحات الرياضية، مثل مصطلح «الجيب» في علم حساب المثلثات. ومن الثابت أن أبا جعفر محمد بن موسى الخوارزمي - وهو العالم الرياضي الشهير - استفاد من معارف الهنود في الرياضيات. أما في علم الفلك، فيقال إن الخليفة أبا جعفر المنصور أمر سنة ١٥٤ هـ (٧٧١ م) بترجمة كتاب في الفلك إلى العربية، ألفه باللغة السنسكريتية أحد علماء الهنود واسمه برهمكبت. كذلك أمر الخليفة المنصور بأن يستخرج من الكتاب السابق زيجاً تتخذه العرب أساساً لدراسة حركات الكواكب. وكان أن عكف الفزاري على هذا العمل، وأنجز الزيج المشهور الذي ينسب إليه. كذلك أخذ المسلمون عن الهنود كتاب «السند هند». ويرجح نللينو في كتابه عن علم الفلك أن المسلمين أخذوا الكثير من مؤلفات الهند في هذا العلم.

أما في علم الطب، فمن الثابت ترجمة بعض كتابات الهنود في هذا العلم إلى العربية. ومن هذه الكتابات كتاب «سيرك»؛ وهو كتاب في الطب الهندي، ترجم أولاً إلى الفارسية، ثم نقله من الفارسية إلى العربية عبد الله ابن علي. وكذلك كتاب «سسرد» نقله منكه ليحيى بن خالد البرمكي، وكتاب «أسماء عقاقير الهند» نقله منكه لإسحق بن سليمان، وكتاب «استنكر الجامع» نقله ابن دهن، الذي نقل إلى العربية أيضاً كتاب «مختصر الهند في العقاقير»...

والمعروف عن أطباء الهنود منذ القدم أنهم نبغوا في استخدام الأعشاب الطبية في مداواة كثير من العلل. وقد نقل المسلمون عن كتب الهنود كثيراً من

فوائد الأعشاب في التطبيب؛ وبعض هذه الأعشاب لم يعرفها اليونان، وكانت لا تنبت إلا في أقاليم الهند وشرق آسيا. ويقال إن يحيى بن خالد البرمكي جلب بعض أطباء من الهند ـ مثل منكه، وقلبرقل، وسندباد.

ولا شك في أن الإتصال بالحضارة الهندية جاء مصحوباً بتعريب كثير من المصطلحات والأسماء والحكم والأمثال، مثل زنجبيل، وكافور، وخيزران، وفلفل، فضلاً عن ترجمة بعض القصص الهندي الشهير مثل كليلة ودمنة، والسندباد. ومرة أخرى نشير إلى أن الشطرنج لعبة هندية، وعنهم ـ إما مباشرة أو عن طريق الفرس ـ أخذها المسلمون، وصار لها شأن كبير، حتى استهوت هذه اللعبة بعض الحكام والسلاطين، وألف فيها بعض الكتب بالعربية.

وهكذا استطاع المسلمون عن طريق حركة ترجمة واسعة الأطراف أن يقفوا على تراث كبرى الحضارات البشرية، القديمة، وأن يفيدوا من هذا التراث في بناء حضارتهم العربية الإسلامية. وهنا نؤكد من جديد أن استفادة المسلمين من تراث اليونان والفرس والهنود وغيرهم من أصحاب الحضارات العريقة، لا يقلل من شأن الحضارة الإسلامية، لأن دور علماء المسلمين لم يقتصر على النقل والترجمة، وإنما تخطى ذلك إلى الدراسة والتحليل والنقد والتصحيح، ثم الابتكار والإضافة. إن عظمة الحضارة الإسلامية تنحصر في أن علماءها وبناتها قاموا بدور التلميذ الذي لم يلبث أن كبر وفاق أساتذته.

ولا أقل من كلمة سريعة عن بعض العلوم العقلية التي تفوق فيها علماء المسلمين، وحققوا انجازات جديدة باهرة.

### الفلسفة:

لم يشتهر العرب بالفلسفة في تاريخهم السابق على الإسلام؛ وإنما أدى إلى تفلسفهم توسعهم في بلاد الحضارة الهللينستية مثل الشام ومصر وشمال العراق، واتصالهم بالفكر اليوناني ووقوفهم على كتابات وآراء فلاسفة اليونان.

وكان ان استغل مفكرو المسلمين أساليب فلاسفة اليونان في الجدل والمنطق للرد على مجادليهم من اليهود والنصارى، وفي تفسير بعض آيات القرآن الكريم التي لم يكن من السهل تفسيرها بغير هذا الأسلوب. وأدى ذلك إلى ظهور علم الكلام الذي يعتبر مدخلاً لظهور الفلسفة الإسلامية الحقة.

فالمتكلمون نهضوا للدفاع عن الإسلام بأساليب الجدل والعقل والمنطقة، وهي الأساليب التي استخدمها خصوم الإسلام في مهاجمته. واتخذ المتكلمون من المسائل الدينية مادة لهم. فالقرآن الكريم ظل طوال القرون الأولى على الأقل يمثل المصدر الأول للحياة الفكرية عند المسلمين. وبعبارة أخرى فإن المتكلمين اتخذوا من الإيمان ركيزة لفكرهم، ولكنهم عملوا على تعقل هذا الإيمان، واستخدام العقل والمنطق لترسيخ مفاهيم الدين، مما جعل بعض الباحثين يشبهون المتكلمين بالمحامي اليقظ الذي يدافع عن القضايا المطروحة بقلب مؤمن بعدالة تلك القضايا من ناحية، وباستخدام كافة الأدلة والبراهين والحجج التي تثبت سلامة وجهة نظره من ناحية أخرى.

ومن أبرز فرق المتكلمين جماعة المعتزلة الذين أمعنوا في تحكيم العقل في المسائل الدينية، وخاصة ما يرتبط بصفات الله عز وجل وبخلق القرآن، وغير ذلك من الأمور المرتبطة بالفكر الديني. ومن منطلق المبالغة في تحكيم العقل، قللوا من تفسير القرآن الكريم بالمأثور والمنقول، لأنهم أقاموا تفسيرهم على أسس من العقل والمنطق وحرية الإرادة، الأمر الذي جعلهم ينكرون بعض الأحاديث التي تتعارض وتفسيرهم، مما أوقعهم في خصومة مع أنصار مدرسة الحديث. هذا وقد انتشر مذهب المعتزلة في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث للهجرة (أواخر الثامن وأوائل التاسع للميلاد)؛ وخاصة في عهد الخليفة العباسي المأمون. (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ = ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) الذي تحمس له حماسة زائدة.

ولكن منهج الفلاسفة اختلف عن منهج المتكلمين، لأن المتكلمين اتخذوا الإيمان بالله والتمسك بأركان الدين أساساً لفكرهم، ثم بدأوا بالبرهنة

على كل ذلك بالأدلة العقلية. أما الفلاسفة فقد نظروا إلى كافة المسائل نظرة مجردة من أي إحساس ديني، ثم أخذوا يطبقون أساليب العقل والمنطق على كل منها حتى يصلون إلى الحقيقة. وبعبارة أخرى فإن الفلاسفة لم يبدأوا بالتسليم بالحقيقة ثم ينتقلون إلى البرهنة عليها - مثلما فعل المتكلمون - وإنما بدأوا من نقطة الصفر، وأخذوا يحكمون العقل خطوة بعد أخرى للوصول إلى الحقيقة. ولهذا اتهم الفلاسفة، المتكلمين بأنهم أهل جدل ونقاش ومغالطة، واتهم المتكلمون الفلاسفة أحياناً بالكفر والالحاد.

على أن هذا الخلاف لم يحل دون تأثر المتكلمين والفلاسفة كل بالآخر. هذا إلى أن الفلاسفة المسلمين لم يجرأوا على التنكر لتعاليم الإسلام ومبادئه، وإنما كل ما في الأمر هو أنهم لجأوا إلى التأويل والإفراط في تحكيم العقل، والحرص دون الإنسياق وراء العاطفة في تفسير الحقائق الدينية، الأمر الذي جعل المتكلمين والفلاسفة يصلون في النهاية إلى نتائج واحدة بخصوص الله عز وجلّ، والخلق، وغير ذلك من المسائل ذات الصبغة السياسية أو الاجتماعية.

ولا شك في أن فلاسفة المسلمين تأثروا بالفلسفة اليونانية القديمة تأثراً واضحاً، فعكفوا على دراسة ما وصل إلى أيديهم من كتابات سقراط وأفلاطون وأرسطو، ونقدوا ما جاء في هذه الكتابات من آراء؛ وتناولوها بالشرح المستفيض والمقارنة البناءة التي تدل على فهم واستيعاب. هذا فضلاً عن المدارس الفلسفية المتأخرة زمنياً كالأفلاطونية الحديثة وغيرها.

ويبرز دور فلاسفة المسلمين في فلسفة العلوم في رسائل إخوان الصفاء، وهم فرقة سرية تأسست في البصرة في أواخر القرن العاشر للميلاد، وكونوا مدرسة فكرية استقت آراءها من تعاليم أرسطو والأفلاطونية الحديثة، والغنوصية المتأثرة بتعاليم المسيحية، فضلاً عن آراء المعتزلة والإسماعيلية وغيرهم، وكانوا يعتقدون أن الروح لها أصل سماوي مستمد من الله عز وجل. ولكي يبنوا آراءهم على أسس علمية ألفوا ٥٢ رسالة، منها ١٤ تبحث

في الرياضيات والمنطق، ١٧ في العلوم الطبيعية وعلم النفس، ١٠ في الميتافيزيقا؛ والبقية وهي ١١ رسالة في موضوعات متفرقة مثل التصوف والسحر والتنجيم وغيرها. ويرى البعض في هذه الرسائل محاولة أولى لتصنيف العلوم عند المسلمين. ونحن للأسف لا نعلم من أسماء العلماء الذين دونوا موسوعة إخوان الصفاء سوى القليل، أمثال أبي سليمان محمد بن مشير البستي المقدسي، وأبي الحسن علي بن هارون الزنجاني، وحمد بن أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعة. ومن الثابت أن معظمهم من الإسماعيلية.

ويتبلور دور فلاسفة المسلمين في خدمة الفكر الفلسفي في اتجاهين رئيسين: أولهما: استيعاب الفلاسفة المسلمين لأركان الفلسفة اليونانية وتشربهم روحها، مما مكنهم من فهمها فهماً عميقاً، والربط بين أطرافها، وبالتالي شرحوا بعض جوانبها شرحاً دقيقاً، وفسروا الكثير من مبادئها تفسيراً لم يسبقهم إليه غيرهم من المفكرين. وثانيهما: أن الفضل يرجع إلى فلاسفة المسلمين في تعريف الغرب الأوروبي في العصور الوسطى بأهم جوانب الفكر الفلسفي اليوناني. ذلك أن غرب أوروبا ظل طوال الشطر الأول من العصور الوسطى يكاد يكون مقطوع الصلة بالتراث اليوناني. وفيما عدا أجزاء محدودة من جنوب إيطاليا وصقلية، كانت لها اتصالات سياسية، وحضارية وكنسية بالقسطنطينية، بقي الغرب الأوروبي حتى القرن الحادي عشر للميلاد معزولاً عزلة شبه تامة عن التراث اليوناني القديم في الفلسفة والعلوم والآداب. ونتيجة للاتصال بالمسلمين في الأندلس وصقلية والمشرق في عصر الحروب الصليبية، عرف الغرب الأوروبي لأول مرة كثيراً من أركان التراث اليوناني القديم الذي ترجمه المسلمون إلى العربية، فأخذ الأوروبيون يترجمونه من العربية إلى اللاتينية. وعندما ازداد اهتمام الغرب الأوروبي بالتراث اليوناني في عصر النهضة، اكتشفوا أن كثيراً من جوانب هذا التراث قد ضاعت أصولها وفقدت، ولم يبق له أثر إلا في الترجمات العربية التي وضعها علماء المسلمين في

عصور سابقة. ثم إن الغرب لم يتلق هذا التراث اليوناني فحسب، وإنما وجده مزوداً بشروح ضافية وضعها علماء المسلمين، مما جعل الفلسفة اليونانية موضع تذوق وفهم علماء الغرب الأوروبي منذ أواخر العصور الوسطى.

وقد اشتهر من فلاسفة المشرق الإسلامي الكندي والفارابي وابن سينا. أما أبو يوسف يعقوب الكندي (ت ٨٧٣ م) فكان عربي الأصل، كما يتضح من اسمه. ويعتبر الكندي من نتاج مدرسة المعتزلة، وكان مقرباً من المأمون والمعتصم. وقد حاول في بعض كتاباته التي بلغت أكثر من مائتين وخمسين مؤلفاً أن يوفق بين آراء ارسطو وآراء أفلاطون. هذا إلى أنه في فلسفته يبدو متأثراً بالأفلاطونية الحديثة. وعندما تحول التيار ضد المعتزلة زج به في السجن، واتهم بتأويل الدين على وفق الفلسفة، وصودرت مكتبته، وأعدمت كتبه، فلم يبق منها إلا القليل.

وأما الفارابي (ت ٨٥٠ م)، فقد استهواه بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب، فنزح إليه من بغداد، وقنع بما يسد به رمقه، عاكفاً على تعليم تلاميذه، وعلى التأليف في الفلسفة والمنطق، والرياضة والطب والموسيقى، وغيرها. ويعتبر الفارابي أول فيلسوف في الإسلام نظر إلى الفلسفة نظرة شاملة، مستمداً أصول فلسفته من منابع ثلاثة، هي: الفلسفة اليونانية، وخاصة آراء أفلاطون وأرسطو؛ وتعاليم الإسلام وفكره وروحه؛ ثم العقل الذي استخدمه في التوفيق بين الفلسفة اليونانية من ناحية ومبادىء الدين من ناحية أخرى، فضلاً عن التوفيق بين أركان الفلسفة اليونانية بعضها وبعض. ويبدو تأثر الفارابي بالفلسفة اليونانية في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» - يعني أفلاطون وأرسطو -؛ وكذلك في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» الذي حاكى فيه أفلاطون في جمهوريته الفاضلة.

أما أبو علي الحسن بن سينا (ت ١٠٣٦ م) فهو العالم المتعدد المواهب، أجاد في الفلسفة مثلما أجاد في الحكمة والطب وغيرهما. حاول في فلسفته التوفيق بين آراء أرسطو من ناحية، والأفلاطونية الحديثة من ناحية أخرى،

والإسلام من ناحية ثالثة. وقد اختلفت فلسفته عن فلسفة أرسطو في جوانب متعددة، وخاصة ما يتعارض من فلسفة أرسطو مع تعاليم الإسلام. كذلك ألف في المنطق كتاب «منطق المشرقيين» الذي خالف فيه منطق أرسطو، وردّ عليه. أما تأثره بالأفلاطونية الحديثة فظهر في جوانب عدة من كتاباته، منها قوله إن الأحداث الأرضية تتأثر بالأجرام السماوية عن طريق ما تشعه من ضوء. هذا، وقد ظلت فلسفة ابن سينا قوية التأثير في الشرق والغرب جميعاً طوال بضعة قرون تالية.

وإذا كان المشرق الإسلامي قد امتاز بفلاسفته العظماء الذين يصعب حصرهم، فإن الأندلس كان له هو الآخر فلاسفته الذين ضربوا المثل في حرية الفكر، وتركوا أبعد الأثر في الحياة الفكرية في غرب أوروبا. ومن أمثلة هؤلاء ابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.

أما ابن باجة (ت ١١٣٩ م) فقد عاش في الوقت الذي أشاع المرابطون جواً من التشدد الفكري مما رجح كفة القول بالمنقول والمأثور والحديث على كفة تحكيم العقل. وفي هذا الجو تعرض الفلاسفة لموجة من الاضطهاد لم يسلم منها ابن باجة، فاتهم بالزندقة والالحاد، حتى مات مسموماً بأيدي أعدائه. ويتصف عصر ابن باجة - (القرن السادس الهجري = الثاني عشر للميلاد) - بأنه الوقت الذي أخذت فيه آثار التبادل الفكري وانتقال العلماء والكتب بين المشرق والمغرب الإسلاميين قد أخذت تؤتي أكلها، فظهر تأثر علماء الأندلس بعلماء المشرق الإسلامي، فضلاً عن الأثر اليوناني الذي انتقل مباشرة إلى الأندلس نتيجة لحسن العلاقات بين أباطرة القسطنطينية من ناحية وخلفاء بني أمية في الأندلس من ناحية أخرى.

ويبدو من كتابات ابن باجة أنه تأثر بآراء فلاسفة المشرق، مثل الفارابي وابن سينا، وبصفة خاصة الفارابي الذي يتفق ابن باجة معه في آرائه في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة. ويرى ابن باجة أن الإنسان يتدرج درجات متتالية حتى يصل إلى ما هو إلهي، وأن أقصى درجات الرقي البشري هي

التي يتصل فيها بالله عز وجل، وأن الإنسان لا يصل إلى هذه الدرجة إلا بتنمية العقل تنمية حرة خالصة من كل قيد.

كذلك يبدو أن ابن باجة اشتغل أيضاً بالطب والرياضيات والفلك والموسيقى؛ ولكن معظم كتاباته فقدت، ولم يبق إلا اسملؤها، مثل شرح كتاب «السماع الطبيعي»، وكتاب «النفس» وهو تعليق على كتاب الفارابي في الصناعة الذهنية.

وأما ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م)، فقد اشتغل بالطب والفلك والفلسفة، وبقيت له رسالة حي بن يقظان، وهي قصة جميلة جمعت بين سمو الأدب وعمق الفلسفة. ويبدو ابن طفيل في هذه القصة متأثراً بآراء الأفلاطنية الحديثة، ومن خلالها يظهر أن الدين لا يتعارض مع العقل، وأن الإنسان إذا بلغ أقصى درجات الرقي اتصل بالله عز وجل. ويتفق ابن طفيل في فلسفته مع فلاسفة المسلمين وفلاسفة اليونان في أن الأجسام السماوية شفافة طاهرة، وأنها أرقى في الحياة من الإنسان، كما أنها في رقيها وسط بين الله عز وجل وبين الناس، وأنها تمثل أفلاك عشرة - هي العقول العشرة - كل عقل يحكم ما تحته ويُحكم بما فوقه.

ومهما يكن من أمر فلاسفة الأندلس، فإن ابن رشد (ت ٥٩٤ هـ = ١١٩٨ م) يعتبر أعظمهم إطلاقاً، وأعمقهم فكراً، وأوسعهم أثراً في الغرب الأوروبي. وقد بدأ حياته بتعلم علوم الدين، من تفسير وحديث وفقه وشريعة، ثم انتقل إلى الطب، ومنه التفت إلى الفلسفة. وفي اشتغاله بالفلسفة أعجب بأرسطو إعجاباً شديداً، فوضع شروحاً ثلاثة لفلسفته تعتبر أعظم ما كتب في تفسير فلسفة أرسطو. وفي ذلك يقول الفيلسوف الفرنسي رينان «ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه؛ ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها».

وفي تفسيره لفلسفة أرسطو أطلق ابن رشد العنان لفكره، فضرب مثلاً

في حرية الفكر، ولم يبال بتهم الزندقة والكفر والإلحاد التي وجهت إليه، حتى اعتبره الغربيون أكبر مثل لحرية الفكر في العصور الوسطى. ولم يحرص ابن رشد مثلما حرص غيره من فلاسفة العصور الوسطى - مسلمين وغير مسلمين - على تقريب وجهات النظر بين آراء أرسطو من ناحية، وتعاليم الأديان السماوية من ناحية أخرى؛ وإنما اختار أن يعبر عن آراء أرسطو تعبيراً أميناً صادقاً كما فهمها، فأنكر الخلود والبعث، وصرح بأن على المرء ألا ينتظر ثواباً أو عقاباً غير ما يلقاه في الحياة الدنيا. وتعرض للفلسفة الخلقية الاجتماعية، فأعلن كرهه للاستبداد، ورأى عدم وجود خلاف بين الرجال والنساء في الطبع، وإنما الاختلاف بينهما في الكم.

ومهما يقال من أن ابن رشد قد أفاد من آراء سابقيه ومعاصريه من الفلاسفة المسلمين، كما أفاد من الأفلاطونية الحديثة، إلا أنه في شروحه لفلسفة أرسطو بلغ حداً من صراحة الرأي وشدة العمق وقوة الأدلة، لم يسبقه إليه أحد. وقد اعترفت جمهرة الباحثين بأن تلك الشروح جاءت أوفى شروح لفلسفة أرسطو عرفتها العصور الوسطى، وأكثرها صراحة ووضوحاً؛ حتى قال أحدهم إنه إذا كان أرسطو هو الفيلسوف الأكبر، فإن ابن رشد هو الشارح الأعظم. وقد أعجب الأوروبيون في أواخر العصور الوسطى إعجاباً شديداً بشروح ابن رشد، وهي الشروح التي خالفت آراء الكنيسة في كثير من اتجاهاتها، مما أثار نقمة رجال الدين في غرب أوروبا على أرسطو وابن رشد جميعاً. وقد صدرت عدة قرارات كنسية في القرن الثالث عشر للميلاد بتحريم تدريس آراء الرجلين، وبخاصة في الجامعات الناشئة. وممن تأثر في فلسفته تأثراً واضحاً بآراء ابن رشد، القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م).

أما الفلسفة الصوفية، فكان لها هي الأخرى شأن كبير في الفكر الإسلامي. والمعروف أن التصوف يقوم على أساس دعامتين أساسيتين، هما الزهد والعبادة، أو كما قال بعضهم، الزهد وحب الله. ويصحب هذا وذاك الرغبة في العزلة والابتعاد عن الناس للتفرغ لعبادة الله. ويعبر التصوف

عن نزعة فطرية، في الإنسان، تظهر غالباً في حالة عدم الرضى عن الأوضاع السائدة في المجتمع، وهي نزعة تشتد في ظل الأديان والعقائد. ونسمع عن كثير من الأنبياء والمصلحين أنهم اعتزلوا الناس وما يعبدون، وعكفوا على عبادة الله في مكان بعيد منفرد، قد يكون غاراً في جبل أو مبنى قديم في مكان منطرف. وللصوفية غالباً فلسفتهم التي تنبع من نظرتهم إلى شؤون الدين والدنيا، والتي تحدد سلوكهم وأسلوبهم في الفكر والحياة.

ويعتبر الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ م) أبا التصوف الإسلامي. وقد تعاقب من بعده مجموعة من زعماء التصوف في الإسلام، من أشهرهم رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ (٨٠١ م) وهي التي صارت مضرب المثل في الزهد والحب الإلّهي، والحسين بن منصور الحلاج الذي اتهم بالغلو والقول بالحلول - أي حلول الله عز وجل في الإنسان - ولذلك أدين وأعدم سنة ٣٠٩ هـ (٩٢٢ م).

على أن الفضل يرجع دون شك إلى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) في تنقية التصوف مما لصق به في أذهان كثيرين. وقد أدى تعمقه في علوم الدين وإلمامه بالفلسفة اليونانية إلى تمكينه من جعل التصوف مقبولاً من الفقهاء والحكام، فضلاً عن عامة الناس جميعاً. وكانت الحرب قبله قد اشتدت بين الفقهاء والصوفية - خصوصاً بين الصوفية والأشعرية - فجاء الغزالي ليصلح بين الفريقين. وفي كتابه «إحياء علوم الدين» أخضع الحس لاختبار دقيق انتهى به إلى أن الحس لا يمكن أن يكون بذاته برهاناً على الحق، وإنما ينبغي أن يكون الحس مستنداً إلى دعامة من العقل الراجح. وهو في الوقت نفسه لم يرض عن العقل أو الفلسفة المجردان من الروح. وفي كتابه «تهافت الفلاسفة» أوضح أن العقل وحده يتجه بالإنسان إلى الشك، وبالمجتمع إلى الإفلاس.

وإذا كان الغزالي قد اعتبر من كبار المفكرين الذين اتصفوا بأصالة

الرأي في الإسلام، إلا أن آراءه أسيء فهمها في الأندلس، حيث قام بعض المتشددين بإحراق كتابه «إحياء علوم الدين» أمام باب مسجد قرطبة.

وكان الأندلس نفسه موطناً لأبرز أعلام الفلسفة الصوفية عند المسلمين - وهو محيي الدين بن عربي - الذي ولد بمدينة مرسية في القرن الثالث عشر للميلاد، والذي انتهى به الأمر إلى القول بوحدة الأديان، مما جعل آراءه محببة إلى فلاسفة الغرب، فنقلوا كثيراً من أفكاره، وخاصة، ما يتعلق بصلة الروح بالله، وتجلي الخالق في مخلوقاته.

الرياضيات:

للرياضيات دور أساسي خطير في خدمة كافة العلوم، وبخاصة العلوم التجريبية. فالفلك والفيزياء والكيمياء والطب والصيدلة، وغيرها من العلوم، لا غنى لها جميعاً عن الرياضيات.

وقد قطعت بعض الحضارات القديمة - كالمصرية والبابلية واليونانية والهندية - شوطاً بعيداً في العلوم الرياضية، حتى ظهرت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى لتجمع بين ثمار الحضارات السابقة وتخطو بالعلوم الرياضية خطوات واسعة نحو الأمام، وتقدم للعصور الحديثة ركيزة قوية مكنت العالم المعاصر من الوصول إلى ما وصل إليه من تقدم في شتى جوانب العلم والتكنولوجيا. ذلك أن علماء المسلمين لم يقفوا عند حد الإنجازات التي حققها السابقون من أصحاب الحضارات القديمة، وإنما نجحوا - كعادتهم دائماً - في التصحيح والإضافة والابتكار، بحيث قدموا للعالم الحديث شيئاً جديداً.

ففي الحساب عرف المسلمون عن السابقين حساب الجمل، فوضعوا لكل حرف من حروف الأبجدية رقماً خاصاً يقابله ويدل عليه، على النحو التالي: -

| الحرف | الرقم الدال عليه | الحرف | الرقم الدال عليه | الحرف | الرقم الدال عليه | الحرف | الرقم الدال عليه |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| أ | ١ | ح | ٨ | س | ٦٠ | ت | ٤٠٠ |
| ب | ٢ | ط | ٩ | ع | ٧٠ | ث | ٥٠٠ |
| جـ | ٣ | ي | ١٠ | ف | ٨٠ | خ | ٦٠٠ |
| د | ٤ | ك | ٢٠ | ص | ٩٠ | ذ | ٧٠٠ |
| هـ | ٥ | ل | ٣٠ | ق | ١٠٠ | ض | ٨٠٠ |
| و | ٦ | م | ٤٠ | ر | ٢٠٠ | ظ | ٩٠٠ |
| ز | ٧ | ن | ٥٠ | ش | ٣٠٠ | غ | ١٠٠٠ |

على أن علماء المسلمين لم يلبثوا أن استحسنوا نظام الترقيم عند الهنود، ورأوا أنه أفضل وأيسر من نظام الترقيم على حساب الجمل. وهذا النظام الهندي يستخدم الأرقام التسعة المعروفة اليوم، بالإضافة إلى الصفر. ويعزى إلى أحد علماء الهنود الذين وفدوا على بلاط الخليفة المنصور العباسي ومعه كتاب «السند هند» إدخال الأرقام الهندية إلى العالم الإسلامي، إذ عكف علماء المسلمين ـ وبخاصة الفزاري ـ على ترجمة الكتب الهندية، بحيث ما كاد يستهل القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر للميلاد ـ إلا وكانت الأرقام الهندية قد شاع استخدامها في العالم الإسلامي حيث عرفها المسلمون باسم «راشيكات الهند».

وعن طريق المسلمين انتقل نظام الأرقام الجديد إلى الغرب الأوروبي، فأخذ يحل محل الأرقام الرومانية التي لم يعرف العالم الأوروبي غيرها حتى القرن الثالث عشر للميلاد. ويتصف النظام العددي الروماني بالتعقيد الشديد، والصعوبة البالغة في إجراء العمليات الحسابية، بحيث كان لا يمكن في ظله أن يرتقي علم الحساب. ذلك أن قيمة الرقم في هذا النظام لا يمكن أن تتغير بنقله من منزل أو خانة إلى منزل أو خانة أخرى، كما هو الحال في نظام الاعداد الهندي. فالخمسة في الترقيم الروماني لا تعني سوى خمسة، ولا

يمكن نقلها إلى خانة أخرى لتعني خمسين أو خمسمائة أو خمسة آلاف... هذا إلى أن الأرقام الرومانية محدودة العدد، تنحصر فيما يلي:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| I | = | ١ | C | = | ١٠٠ |
| V | = | ٥ | D | = | ٥٠٠ |
| X | = | ١٠ | M | = | ١٠٠٠ |
| L | = | ٥٠ | | | |

فإذا أردنا أن نكتب ٣٨٣ بالأرقام الرومانية، فإنها تكتب على هذا النحو CCCL XXX III. فما بالنا إذا أردنا أن نكتب رقماً يعبر عن بضعة ملايين أو مليارات، أو أن نجري بتلك الأرقام عملية حسابية معقدة، فيها من الضرب والقسمة والجذور والكسور بعض الشيء؟ لذلك كان من المتعذر أن يرتقي علم الحساب في ظل هذا النظام.

أما نظام الأعداد الهندي الذي استوعبه المسلمون وأوصلوه إلى الغرب الأوروبي، فمن الممكن أن تتغير فيه قيمة الرقم الواحد حسب وضعه في خانة العشرات أو المئات أو الألوف أو الملايين... وقد شرح اليعقوبي هذا النظام فقال: «ووضع التسعة الأحرف الهندية التي يخرج منها جميع الحساب الذي لا يدرك معرفتها، وهي ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩. فالأول منها واحد، وهو عشرة، ومائة، وهو ألف، ومائة ألف، وهو ألف ألف... وعلى هذا الحساب يجري التسعة أحرف فصاعداً. غير أن بيت الواحد معروف من العشرة، وكذلك بيت العشرة معروف من المائة، وكذلك كل بيت. وإذا خلا بيت منها يجعل فيه الصفر، ويكون الصفر دارة صغيرة».

وهنا نجد اليعقوبي يشير إلى رمز حسابي جديد هو الصفر، الذي يعتبر من أخطر المبادىء التي اهتدى إليها العقل البشري في الرياضيات. ولم يعرف الغرب الأوروبي استعمال الصفر إلا عن طريق المسلمين، حتى قال العالم آير

Eyre إن فكرة الصفر تعتبر من أعظم الهدايا العلمية التي قدمها المسلمون إلى غرب أوروبا.

وكان العرب قبل الإسلام قد استخدموا لفظ (صفر) بمعنى (لا شيء)، ولكن هذا المعنى اللفظي لم يعن أي رقم حسابي. وفي القرن الثاني للهجرة ـ الثامن للميلاد ـ استخدم المسلمون الصفر رقماً حسابياً، فرسموه على هيئة حلقة، مثلما ذكر اليعقوبي في النص السابق. كذلك ذكر محمد بن أحمد في «مفاتيح العلوم» أنه إذا لم يظفر في العمليات الحسابية رقم مكان العشرات، وجب أن توضع دائرة صغيرة لمساواة الصفوف. وعندما عرف الأوروبيون الصفر عن المسلمين استخدموا نفس النطق العربي، فقالوا Cipher بمعنى لا شيء أو عديم القيمة. وفي القرن السادس عشر صار اللفظ في اللغات الأوروبية يعني الكتابة السرية أو الشفرة Chiffre؛ وصار الصفر في الحساب يعبر عنه بلفظ Zero. ولنا أن نتصور كيف يكون علم الحساب دون استخدام الصفر. هذا إلى أنه بدون الصفر كان يتعذر على علماء الرياضيات حل العديد من المعادلات الرياضية؛ على الأقل بنفس السهولة التي تحل بها الآن.

يضاف إلى ذلك أن علماء المسلمين عرفوا الكسر العشري ووضعوا علامته. ويرجع الفضل إلى غياث الدين الكاشي في اختراع الكسر العشري. كذلك يرجع إليهم الفضل في تحديد النسبة بين محيط الدائرة وقطرها، وهي النسبة التي يرمز لها بحرف (ط). وقسموا الأعداد إلى زوجيه، وفردية، وقالوا إن الواحد أصل الأعداد جميعاً فردية كانت أو زوجية. ووضعوا الطرق العديدة لإجراء العمليات الحسابية؛ وتوسعوا في بحوث النسبة والتناسب. . . وغير ذلك من المباحث التي ارتقت بعلم الحساب، والتي لولاها ما وصل هذا العلم إلى ما وصل إليه اليوم.

وهنا لا بدّ لنا من وقفة أمام عالم من أعظم علماء الرياضيات على صعيد الحضارة العالمية وليست الحضارة الإسلامية، وحدها. ونقصد بهذا

العالم أبا عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي، الذي حور اسمه في اللغات الأوروبية إلى Algorismus وتحول اللفظ بعد ذلك إلى Algorismo ثم اختصر إلى Augrim؛ وهذا اللفظ الأخير صار رمزاً لكثير من الأفكار الرياضية، ومنه اشتقت اللوغاريتمات اسمها. وكان تأثير الخوارزمي (ت ٨٤٦ م) قوياً في العالم الغربي من خلال مؤلفاته. وللأسف لم نحصل حتى الآن على نسخة من كتابه في الحساب، وإن كان الكتاب موجوداً في ترجمة لاتينية ترجع إلى القرن الثاني عشر للميلاد. ومن هذا الكتاب عرف الأوروبيون نظام الأعداد الهندي.

أما علم الجبر، فهو علم عربي في منشئه، وما زال يحتفظ باسمه العربي في كافة لغات العالم (Algebra - Algébre). ويرجح بعض الباحثين أن هذه التسمية مشتقة من اسم جابر؛ هذا وإن كان أول من ألف في هذا العلم هو محمد بن موسى الخوارزمي المتوفى حوالى سنة ٨٤٦ م في عهد الخليفة المأمون العباسي. ويعتبر كتاب «الجبر والمقابلة» للخوارزمي مصدراً أساسياً في أسس هذا العلم ونشأته. وكما هي العادة، اتجه بعض الباحثين الغربيين إلى محاولة طمس دور علماء العرب والمسلمين في نشأة علم الجبر، فقالوا إن الأصول الأولى لهذا العلم وضعها العالم اليوناني ديوفانتيس Diophantus في القرن الثالث. فإذا افترضنا صحة هذه المقولة، فإنه يكفي علماء المسلمين فخراً أنهم اكتشفوا الأصول الأولى لهذا العلم، وأضافوا إليها، وبنوا عليها، حتى نمت على أيديهم، وربطوا بين أطرافها ليخلقوا منها علماً حقيقياً متكاملاً له قواعده ونظرياته وأصوله. ثم طبقوا هذه القواعد والأصول على علم الهندسة. ولم يعرف الغرب الأوروبي شيئاً عن علم الجبر حتى منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، عندما قام روبرت الشستري بترجمة كتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة إلى اللاتينية.

ومن علماء المسلمين الذين ألفوا في الجبر أبو بكر محمد بن حسن الكرخي المتوفى في النصف الأول من القرن الحادي عشر للميلاد؛ وكان

معاصراً لفخر الملك - وزير بني بويه - ومن أجله صنف الكرخي كتابين؛ أولهما «الفخري في الجبر والمقابلة»، وثانيهما «الكافي في الحساب». ومن بعده ظهر عمر بن إبراهيم الخيام (١٠٤٥ - ١١٢٣ م) الذي وضع كتاباً في علم الجبر.

ومن إنجازات علماء المسلمين في هذا الصدد أنهم قسموا المعادلات إلى ستة أقسام، ووضعوا حلولاً لكل منها، وحلوا معادلات الدرجة الثالثة واستخدموا في ذلك طرقاً هندسية مبتكرة ما زالت تستثير إعجاب علماء العالم. كذلك يرجع الفضل إلى علماء المسلمين في استخدام الرموز، فأشاروا إلى الجذر بحرف (ج) وأشاروا إلى المجهول بالحرف الأول من كلمة (شيء) وهو حرف (ش) الذي حور بعد ذلك إلى (س). هذا إلى أنهم طبقوا الجبر على الهندسة وجمعوا بين العلمين في حل بعض المسائل الرياضية، وبذلك وضعوا أساس الهندسة التحليلية، مما ساعد فيما بعد على ظهور علم التكامل والتفاضل. كذلك من المرجح أن يكون علماء المسلمين قد مهدوا للتوصل إلى اللوغاريتمات.

وإذا كان المسلمون قد بدأوا في علم الهندسة بترجمة كتابات إقليدس، إلا أنهم لم يقنعوا بمعلومات اليونانيين في هذا العلم، وإنما جددوا وصححوا وأضافوا وابتكروا، بحيث خلقوا هذا العلم خلقاً جديداً. ومن الثابت أنه منذ أيام بطليموس السكندري في القرن الثاني للميلاد، حتى أيام نصر الدين الطوسي في القرن الثالث عشر للميلاد، لم يفكر أحد العلماء تفكيراً جدياً في صعوبة البرهنة على صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين على أساس الفراغ المدرك. وكان الطوسي هو أول من بدد ذلك الفتور، فحاول إصلاح نظرية إقليدس على أساس العدول عن نظرية الفراغ المدرك؛ وبذلك وضع لأول مرة ما يمكن أن يعتبر أساساً لنظرية الحيز الزائد، وهي النظرية التي تضيف إحداثياً رابعاً - وهو الزمان - إلى الإحداثيات أو الأبعاد الثلاثة المأخوذ بها في هندسة إقليدس.

ولعلماء المسلمين مؤلفات كثيرة، وبحوث متعددة في المساحات والحجوم، وتطبيق النظريات الهندسية، وتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية.

ومهما يقال من أن علماء المسلمين أخذوا أصول الهندسة عن علماء اليونان، فإن الغرب الأوروبي لم يعرف هذا العلم إلا عن طريق المؤلفات العربية. ولم يقف الأوروبيون على كتاب إقليدس في الهندسة إلا من الترجمة العربية لهذا الكتاب، وهي الترجمة التي نقلها أديلارد الباثي إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد.

ومثل هذا يقال عن علم حساب المثلثات، مع ملاحظة الفارق وهو أنه إذا كان الباحثون يعتبرون الهندسة علماً يونانياً، فإنهم يعترفون بأن حساب المثلثات علم عربي، لأن علماء المسلمين هم أول من وضع هذا العلم في قالب علمي واضح، وفصلوا بينه وبين الفلك، كما أضافوا إليه إضافات ذات قيمة علمية جعلته يحتل مكانته الحالية، بين العلوم الرياضية.

وحسب علماء المسلمين فخراً في علم حساب المثلثات أنهم استعملوا الجيب بدلاً من وتر ضعف القوس الذي استعمله اليونانيون. كذلك كان علماء المسلمين هم أول من أدخل المماس إلى حساب المثلثات، وأثبتوا أن نسبة جيوب الأضلاع بعضها إلى بعض كنسبة جيوب الزوايا الموترة بتلك الأضلاع بعضها إلى بعض في أي مثلث كروي. وإلى أبي الوفاء البوزجاني (ت ٩٩٨م) يعزى وضع النسبة المثلثية (الظل) واستخدامها في حل المسائل الرياضية، وبذلك يكون البوزجاني صاحب الفضل في إرساء دعامة كبرى من الدعائم الكبرى التي يقوم عليها علم حساب المثلثات. كذلك وضع البوزجاني الجداول للمماس، وأوجد طريقة دقيقة لحساب جداول الجيب، كما ابتكر كثيراً من المعادلات التي أدت إلى تقدم علم حساب المثلثات.

ومن أبرز العلماء المسلمين الذين كتبوا في الهندسة وحساب المثلثات

الخوارزمي، وثابت بن قرة، والطوسي، والبتاني، والخازن البصري، وابن الهيثم، والبيروني. وارتقى أبو عبد الله البتاني (٨٥٠ ـ ٩٢٩ م) بعلم حساب المثلثات إلى أبعد مبادئه التي كان عليها أيام بطليموس السكندري. ذلك أنه أدخل الجيب، وعرف قانون تناسب الجيوب، ومعادلات المثلثات الكروية، وأوجد حلولاً لمسائل في حساب المثلثات الكرى بواسطة المسقط التقريبي. كذلك توصل إلى إيجاد قيم الزوايا بطرق جبرية، مما يدل على براعته في الهندسة والجبر وحساب المثلثات جميعاً. وله مؤلفات عديدة في الفلك والرياضيات. أما البيروني فكتب رسالة في استخراج الأوتار في الدائرة. كذلك كتب الطوسي كتاب «شكل القطاع» الذي ظل عدة قرون مصدراً أساسياً استقى منه علماء أوروبا معلوماتهم في المثلثات الكروية والمستوية. وفي هذا الكتاب فصَّل الطوسي المثلثات عن الفلك وجعل المثلثات علماً مستقلاً.

وأخيراً، فإن عناية علماء المسلمين بعلم الميكانيكا (الحيل) كانت عظيمة، تدل عليها بقايا آلاتهم ووصفهم لها في الكتب. وأشهر من كتب في هذا العلم أبناء موسى بن شاكر، وهم محمد وأحمد وحسن، ولهم كتاب في أصول الميكانيكا يحتوي على مائة تركيب ميكانيكي. وقد قسم علماء المسلمين علم الحيل أو الميكانيكا إلى قسمين: الأول يبحث في جر الأثقال الكبيرة بالقوة اليسيرة؛ والثاني في آلات الحركات وصنعة الأواني العجيبة. ونحن لا ننكر أن علماء المسلمين أفادوا مما كتبه اليونانيون في علم الميكانيكا. ومن ذلك أن الطوسي ترجم كتاب أوطولوقس Autolycus. ولكن ما نريد أن نؤكده هو أن علماء المسلمين أضافوا الكثير إلى معلومات اليونان في هذا العلم.

وإذا كان البعض يتشكك في أن علماء المسلمين هم الذين طبقوا الرقاص على الساعة، فإن علماء الغرب المنصفين ـ أمثال سيديو وتايلور ـ أثبتوا أن هذا التشكك لا موضع له؛ وأن علماء المسلمين هم أول من استخدم الرقاص لقياس الزمن. والمقصود بالرقاص هنا البندول، الذي ينسب اختراعه إلى ابن يونس المصري (ت ١٠٠٩ م). ويؤكد سارتون أن المسلمين لا بدّ وأن

عرفوا شيئاً عن قانون البندول، وهو القانون الذي وضعه جاليليو فيما بعد في صورته الرياضية المعروفة.

**الفلك:**

اهتم القدماء بالنجوم والكواكب وحركاتها، وربطوا بين ذلك وبين معرفة الغيب، والوقوف على ما يخفيه المستقبل، وأطلقوا على ذلك علم التنجيم. يضاف إلى ذلك أن العرب عنوا بأمر الكواكب والنجوم ليهتدوا بها وسط الفيافي في الليل، واعتمدوا في تقويمهم على القمر. يقول تعالى: ﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾. (الأنعام، ٩٧).

وعلى الرغم من أن الإسلام نادى بأن معرفة الغيب هي من قدرات الله عز وجل: ﴿ قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله ﴾.... فإن كثيرين من المسلمين ـ حكاماً ومحكومين ـ اعتقدوا في التنجيم، حتى إننا نسمع عن بعض الخلفاء والحكام في الدولة الإسلامية وقد احتفظوا في بلاطهم بالمنجمين لاستشارتهم والأخذ برأيهم قبل الإقدام على عمل هام أو مشروع خطير.

وقد فرق علماء المسلمين بين التنجيم وعلم الفلك؛ فنادى معظمهم بعدم تأثير الكواكب في الإنسان، ونفوا أن يكون للنجوم والكواكب صفات معينة من النحس أو السعد. ومن هؤلاء الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم ممن سفهوا فكرة أثر الكواكب على الناس من خير وشر.

وهكذا وجد من علماء المسلمين من اهتموا بالفلك كعلم، وبحركات الكواكب كظاهرة علمية لها فوائدها في تحديد المواقع على ظهر الأرض، ومعرفة القبلة، وحساب الأشهر والسنين. ومواقيت الصلاة والحج وغير ذلك من الجوانب النافعة.

وليس هناك من شك في أن علماء المسلمين لم يبدأوا دراستهم الفلكية

من نقطة الصفر، وإنما استفادوا من معارف اليونان والفرس والهنود والكلدان والسريان، ونقلوا كثيراً من كتبهم من الفلك إلى العربية. ولكن علماء المسلمين لم يقفوا عند حد إضفاء الصبغة العلمية على الدراسات الفلكية، وتنقيتها من هواجس التنجيم ومعرفة الغيب فحسب، وإنما يرجع إليهم الفضل في تصحيح كثير من الأخطاء الحسابية التي وقع فيها السابقون، واكتشاف معلومات جديدة والتوصل إلى نتائج لم يعرفها غيرهم من قبل. وساعد علماء المسلمين في تحقيق ذلك تفوقهم في العلوم الرياضية والطبيعية.

وقد عنى الخلفاء العباسيون منذ وقت مبكر بعلم الفلك. ومن هؤلاء الخليفة أبو جعفر المنصور الذي وفد على بلاطه سنة ١٥٦ هـ (٧٧٣ م) بعض الهنود ومعه كتاب «السند هند»؛ فأمر الخليفة محمد بن إبراهيم الفزاري بترجمته إلى العربية. ويقال إن الخوارزمي اعتمد على هذا الكتاب بعد ذلك في وضع زيجه الشهير، ولكن بعد أن أدخل تعديلات وإضافات كثيرة عليه.

وقد نبغ في علم الفلك كثير من علماء المسلمين، مثل محمد البتاني (٨٥٨ - ٩٢٩ م) الذي صحح بعض الأخطاء التي وقع فيها بطليموس السكندري، ووصل إلى نتائج جديدة لم يصل إليها أحد قبله؛ ومحمد الفرغاني الذي عاش في القرن العاشر للميلاد، وقام بأبحاث مبتكرة في تحديد طول السنة تحديداً مضبوطاً، وأطوال الليل والنهار، وحركات الكواكب والنجوم. أما ابن يونس المصري فقد عاصر الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي، وقام في أواخر القرن العاشر بأبحاث في كسوف الشمس وخسوف القمر، وتعيين الاعتدال الشمسي، وتحديد خطوط الطول. وقد عاصر ابن يونس فلكي آخر شهير هو أبو الوفاء البوزجاني الذي اشتهر بالجداول الفلكية الدقيقة التي وضعها. وفي القرن الحادي عشر للميلاد كتب البيروني رسالتين شهيرتين في الفلك، هما «إفراد المقال في أمر الظلال» و«تمهيد المستقر لمعنى الممر». على أن أهم مؤلفات الفلكيين السابقين هو كتاب «الزيج الصابىء» للبتاني، نظراً لما كان لهذا الكتاب من أثر خطير في العالمين الإسلامي

والأوروبي جميعاً. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد، كما طبع في أوروبا عدة طبعات منذ القرن السادس عشر.

والمقصود بالزيج ـ وجمعه أزياج ـ جداول رياضية عددية، تحدد مواضع الكواكب السيارة في أفلاكها، وقواعد معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية، والوقوف على الأوج والحضيض والميول والحركات بالنسبة للكواكب. وتعتمد هذه الجداول على قواعد حسابية، وقوانين عددية غاية في الدقة. وقد وضع علماء المسلمين عدداً من هذه الجداول أو الأزياج، أشهرها زيج البتاني، وزيج الخوارزمي، وغيرهما.

وبإمعان النظر في النسخة التي أمامنا من كتاب الزيج الصابىء للبتاني، نجده دائرة معارف فلكية ضخمة، وضح فيها البتاني دائرة الفلك وارتفاع القطب الشمالي، ومعرفة زيادة النهار، ومعرفة سمت الارتفاع والظل من دائرة الأفق، ومعرفة عروض البلدان، ومعرفة ارتفاع الشمس وقت انتصاف النهار، ومعرفة ارتفاع الكواكب، وطول السنة الشمسية، وأفلاك القمر والكواكب، ومعرفة كسوف الشمس، ومطالع البروج... وغير ذلك من المعلومات الهامة المدعمة بجداول رياضية غاية في الدقة والوضوح.

واستخدم المسلمون في بحوثهم الفلكية المراصد، التي بنوا عدداً كبيراً منها في دمشق وبغداد والقاهرة ومراغة وسمرقند وأصبهان، فضلاً عن الأندلس. كذلك استخدموا في هذه المراصد آلات وأجهزة ومعدات غاية في الدقة وجمال الصنعة، يعرف بها أبعاد الكواكب وسمْتها، وعرض البلد، ودائرة الميل والتحول الاعتدالي، وغير ذلك من الظواهر الفلكية. وكثير من الآلات والأجهزة التي استخدمها علماء المسلمين كانت من اختراعهم وابتكارهم، ولم تعرف من قبلهم. وإذا كان بعضها من اختراع أصحاب الحضارات السابقة ـ مثل الأسطرلاب الذي احتفظ باسمه اليوناني ـ فإن المسلمين طوروا الأسطرلاب وصنعوا منه أنواعاً جديدة، تجمع بين الدقة المتناهية وجمال الصنعة الفنية. وما زالت توجد نماذج عديدة من الأسطرلاب

الذي صنعه المسلمون في كثير من متاحف العالم.

ويستخدم الأسطرلاب أساساً في تحديد ارتفاعات الكواكب عن الأفق، وتعيين الزمن. وهو يتكون من قرص معدني مقسم إلى درجات، ويدور على هذا القرص مؤشر ذو ثقبين في طرفيه. ويعلق الأسطرلاب من حلقته رأسياً مع توجيه المؤشر نحو الشمس. وعندما تمر أشعة الشمس من هذين الثقبين، يقرأ ارتفاع الكوكب من الحد الذي يقف عليه المؤشر.

ويجمع علماء العالم اليوم على خطورة النتائج التي توصل إليها فلكيو المسلمين. ومن هذه النتائج أنهم قالوا بكروية الأرض ودورانها حول محورها. وعلى أساس أن الأرض كروية الشكل حددوا الدرجة الأرضية، بأن رصدوا موضع الشمس من تدمر وسنجار في وقت واحد. وتوصلوا إلى تقدير هذه الدرجة بستة وخمسين ميلاً وثلثي ميل، وهو تقدير يزيد بنصف ميل فقط على تقديرنا في القرن العشرين. وبناءً على ذلك قدروا محيط الأرض بما يقرب من عشرين ألف ميل. كذلك استطاعوا تعيين انحراف سمت الشمس تعييناً دقيقاً، حددوه بثلاث وعشرين درجة، وثلاث وثلاثين دقيقة، واثنتين وخمسين ثانية، وهو تقريباً نفس الرقم الذي توصل إليه علماء الفلك المحدثون. كذلك استطاع علماء الفلك المسلمون قياس طول السنة الشمسية بالضبط، ووضعوا جداول لأمكنة الكواكب السيارة، وتوصلوا إلى أن حركات هذه الكواكب تتم في مدارات بيضية الشكل.

وأدت البحوث التي أجراها عمر الخيام إلى إصلاح التقويم الفارسي القديم، وإنشاء تقويم سنوي جديد عرف باسم التقويم الجلالي، نسبة إلى السلطان جلال الدين ملكشاه. وقد ثبت أن التقويم الذي وضعه عمر الخيام أضبط بكثير من التقويم الإفرنجي المستعمل اليوم في معظم أنحاء العالم. ذلك أن التقويم الأخير يؤدي إلى فرق يوم كل ٣٣٣٠ سنة، في حين أن الفرق في تقويم عمر الخيام لا يبلغ يوماً إلا كل خمسة آلاف سنة.

وما زال علم الفلك اليوم مليئاً بالمصطلحات وأسماء الكواكب والأبراج ذات الأصل العربي، مما يشهد على فضل علماء المسلمين على هذا العلم. ومن هذه الأسماء، على سبيل المثال لا الحصر:

| | | | |
|---|---|---|---|
| الغول | Algol | قرن الثور | Tauri |
| الغراب | Algorab | صدر الدجاجة | Sadr |
| العقرب | Akrab | الراقص | El - Rakis |
| كرسي الجوزاء | Cursa | الكف | Caph |

**الفيزياء (علم الطبيعية):**

يعالج علم الفيزياء كثيراً من الظواهر الطبيعية المرتبطة بطبيعة المواد والصوت والضوء والمغناطيسية والحركة والروافع... وغير ذلك من الظواهر التي تفسر كثيراً من طبيعة الكون وخصائص المواد، والتي تخدم الإنسان في حياته الخاصة. ولما كان من المسلم به أن العلوم جميعاً تمثل وحدة واحدة في صورة أو أخرى، فإن تفوق المسلمين في بعض هذه العلوم أدى بدوره إلى اشتغالهم وتفوقهم في بقية العلوم، بحيث جاء تفوقهم في الرياضيات والفلك والكيمياء مصحوباً بتفوقهم في الفيزياء والطب وعلم النبات وعلم الحيوان، وغيرها من العلوم.

وفيما يتعلق بعلم الفيزياء قام العرب والمسلمون بنفس الدور الذي قاموا به في كثير من العلوم التجريبية الأخرى، وهو دور التلميذ الذي لم يلبث أن فاق استاذه. ذلك أنهم استفادوا من المؤلفات القديمة، وخاصة ما توصل إليه اليونان من نتائج، ونقلوا بعضها إلى العربية؛ ثم عكفوا على تمحيص ما كتبه السابقون، وأعادوا إجراء التجارب للتثبت من صحة النتائج. وبهذا الأسلوب صححوا ما وقع فيه السابقون من أخطاء، واستكملوا ما شرعوا فيه من بحوث، وابتكروا وتوصلوا إلى ما لم يتوصل إليه غيرهم من نتائج. وبذلك خلقوا وأبدعوا في علم الفيزياء، وجعلوا من هذا

العلم علماً متكاملاً يستند إلى ركائز وأسس علمية تجريبية وليس إلى فروض نظرية وأوهام غير واقعية.

من ذلك أن علماء المسلمين طبقوا نظرية الأواني المستطرقة تطبيقاً عملياً، وفسروا في ضوئها اندفاع الماء من العيون الطبيعية، واستخدموها في النافورات الصناعية، وفي رفع الماء إلى الأماكن المرتفعة كالحصون والمنارات وغيرها. وقدروا الأوزان النوعية لعديد من السوائل والمواد الصلبة والمعادن والأحجار الكريمة، واستخدموا أجهزة دقيقة لتقدير كثافة الأجسام.

وقام علماء المسلمين ببحوث ضافية في الجاذبية، فعالجوا العلاقة بين ثقل الجسم المجذوب والمسافة التي يقطعها والزمن الذي يستغرقه الجسم في عملية الجذب، مما مهد لظهور قانون نيوتن فيما بعد.

وبحثوا في الضغط الجوي، وقالوا إن وزن الجسم في الهواء يختلف عن وزنه الحقيقي في الفراغ، لأن الهواء يحدث ضغطاً مثل ضغط الماء.

واستخدم المسلمون موازين غاية في التطور والدقة، وألفوا بحوثاً في أنواع الموازين وعملها. ويرتبط بذلك بحثهم في الروافع وأنواعها وآلاتها وعملها ومنافعها، واستخدامها في رفع أثقال ضخمة بجهد ضئيل.

أما في الصوت، فقد قال علماء المسلمين إن الصوت ينتشر على شكل موجات تتسع دائرتها، وتضعف كلما ابتعدت عن مركز صدور الصوت «فإذا صدم جسم جسماً آخر، انسل ذلك الهواء بينهما، وتدافع وتموج إلى جميع الجهات، وحدث من حركته شكل كروي، واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج فيها، وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه إلى أن يسكن ويضمحل...». وعللوا صدى الصوت بأنه يحدث نتيجة لانعكاس الموجات الصوتية عند اصطدامها بحاجز، مثل جبل أو حائط. واستخدم علماء المسلمين النظريات التي وضعوها في الصوت لتطوير الآلات الموسيقية المعروفة، واختراع آلات جديدة.

كذلك قالوا إن الضوء يسبق الصوت، وإنه أسرع منه، وعللوا بذلك رؤية البرق قبل سماع الرعد.

وقد اشتهر من علماء المسلمين في الفيزياء عدد كبير، مثل الخازن البصري (ت ١٠٣٨ م) والبيروني (ت ١٠٤٨ م) وابن سينا (ت ١٠٣٦ م) والحسن بن الحسن بن الهيثم المصري (ت ١٠٣٨ م) وقد تفوق ابن الهيثم في البصريات والضوء، وله كتاب المناظر الذي عالج فيه موضوعات تشريح العين، وكيفية تكوين الصور على شبكة العين، وانكسار الضوء وانعكاسه.. وغيرها من البحوث التي أذهلت الأوروبيين، والتي بنوا عليها نظرياتهم الحديثة في علم الضوء. وله رسائل ومقالات أخرى عديدة، منها «مقالة في الضوء» و«مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع» و«مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر»... وغيرها.

ويتضح من هذه العناوين أن ابن الهيثم بحث في أنواع المرايا، وشكل الصورة على كل نوع، سواء كانت مستوية أو مقعرة أو محدبة. وبحث في المرايا المحرقة وأهميتها في تجميع أشعة الشمس، وعكسها مركزة على الحصون والقلاع لإحراقها.

ويرجع الفضل إلى ابن الهيثم في وضع القسم الثاني من قانون الانعكاس، وهو القسم الذي ينص على أن زاويتي السقوط والانعكاس واقعتان في مستوى واحد. أما القسم الأول من هذا القانون الذي ينص على أن زاويتي السقوط والانعكاس متساويتان، فقد سبق أن وضعه اليونانيون. وتوصل ابن الهيثم عن طريق إجراء تجارب إلى وضع جداول دقيقة لتحديد معاملات الانكسار لبعض المواد.

**الكيمياء:**

أضعف من علم الكيمياء عند علماء المسلمين أنه ظل مرتبطاً ببعض الأوهام كالبحث عن إكسير الحياة الذي يشفي من جميع الأمراض كذلك اعتقدوا أن جميع المعادن تتكون من عناصر واحدة، وأن الفارق بين معدن

وآخر إنما هو نتيجة اختلاف نسبة هذه العناصر بعضها إلى بعض. وساقهم هذا الاعتقاد إلى محاولة تحليل المعادن الرخيصة كالحديد والرصاص إلى عناصرها الأولى، وإعادة تركيبها بنسب جديدة لتحويلها إلى معادن نفيسة كالذهب والفضة.

ومهما يكن في هذه الآراء من أوهام، فإن بعض العلماء المحدثين يرى فيها أساساً للنظرية الذرية، هذا فضلاً عن أن الإلحاح في السعي لتحويل المعادن الرخيصة إلى معادن ثمينة أدى بعلماء المسلمين إلى إجراء مزيد من التجارب والعمليات الكيميائية التي كشفت بدورها عن حقائق علمية جديدة، ارتقت بعلم الكيمياء إلى مراتب لم تعرف من قبل. وفي ذلك يقول أحد الباحثين الغربيين المحدثين إن المسلمين كادوا «هم الذين ابتدعوا الكيمياء وجعلوا منها علماً، لأنهم أدخلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العلمية، والعناية برصد نتائجها، في حين اقتصر اليونانيون على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة».

ومن أبرز علماء المسلمين في الكيمياء جابر بن حيان الكوفي الذي عاش في القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) وترك مصنفات خالدة، أشهرها كتاب الاستتمام. وقد وصف جابر بن حيان المركبات الكيميائية التي لم تكن معروفة من قبل، والتي استحضرها هو، مثل حامض النيتريك (ماء الفضة) وحامض الكبريتيك (زيت الزاج) وماء الذهب والبوتاس، وروح النوشادر، ونترات الفضة، وغيرها. وقد وصف جابر بن حيان كثيراً من العمليات الكيميائية كالتقطير والترشيح والتصعيد والتبلور والتكليس والتذويب والتحويل. هذا فضلاً عن نجاحه في فصل الذهب عن الفضة بواسطة الحامض، وتحضير كلورور الفضة بإضافة محلول ملح الطعام إلى محلول نترات الفضة، واستخدام ثاني أوكسيد المنجنيز في صنع الزجاج، واستحضار مركبات الزئبق. كذلك بحث جابر بن حيان في السموم، وألف فيها «كتاب السموم ورفع مضارها»، وقد قسم فيه السموم إلى حيوانية ونباتية وحجرية.

واعتمد جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية على التجربة والمشاهدة، الأمر الذي أدهش الغرب الأوربي، فشرعوا في ترجمة مؤلفاته إلى لغاتهم منذ وقت مبكر، واعتمدوا على كتاباته حتى وقت متأخر.

أما الرازي (ت ٩٢٥ م) فقد وصف عمليات تحضير حامض الكبريتيك (زيت الزاج) والكحول، فقال إن الأول يستخرج بتقطير كبريت الحديد، والثاني يستخرج بتقطير المواد اللبية أو السكرية المختمرة. ومن كتابات الرازي أخذ الأوربيون فكرة تقسيم المواد الكيميائية إلى معدنية ونباتية وحيوانية. ومن أشهر كتب الرازي في الكيمياء كتاب «سر الأسرار»، الذي اعتمد فيه على التجربة والمشاهدة؛ وصنف فيه المواد تصنيفاً دقيقاً، كما وصف الأجهزة والأدوات التي يستخدمها في تجاربه وصفاً واضحاً، فضلاً عن أنه شرح الطرق الموصلة إلى إعداد المواد الكيميائية المختلفة. وقد نسب الباحثون إلى الرازي أكثر من عشرين كتاباً في الكيمياء، ولكن لا شك في أن كتابه «سر الأسرار» هو أهمها لقوة تأثيره في تطور علم الكيمياء في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى؛ إذ اعتمد عليه واستقى منه كثير من العلماء المسلمين والأوروبيين في تلك العصور.

كذلك يرجع الفضل إلى علماء المسلمين في التوصل إلى ما يعرف باسم الكيمياء الصناعية، أي استخدام المواد والعمليات الكيميائية في خدمة الصناعة. من ذلك أن المسلمين استخدموا خبرتهم الكيميائية في صباغة الأقمشة، ودبغ الجلود، وصناعة المعادن وتركيبها وصقلها وتكفيت معدن بآخر. هذا فضلاً عن تجهيز العطور وتركيبها. كذلك عرف المسلمون استخدام المواد الكيميائية العازلة والمضادة للحريق. وفي ذلك يقول ابن الأثير إنهم استخدموا «أدوية إذا طلي بها الخشب امتنع احتراقه».

ويرتبط بتقدم المسلمين في علم الكيمياء توصلهم إلى استغلال القوى الناجمة عن انفجار البارود. وكان الروم أو البيزنطيون قد استخدموا من قبل بعض المواد المحرقة، مثل النار الإغريقية التي تشعل الحرائق في سفن

الأعداء. ولكن هذه المواد كان لا يتولد عنها قوة دافعة أو انفجار يمكن استخدامه في رمي قذائف على العدو.

وإذا كـان الصينيـون هم أول من اكتشف ملح البـارود (نتـرات البوتاسيوم)، إلا أن المسلمين هم الذين استغلوا قوة البارود الدافعة، وبذلك يرجع إليهم الفضل في اكتشاف الأسلحة النارية. ولهذا الغرض كان يصنعون مزيجاً من ملح البارود والفحم والكبريت، بنسبة ١٠ : ٢ : $\frac{١}{٢}$ ١، ويسحقون الخليط جيداً، ويحشون به ثلث المدفع فقط حتى لا ينفجر. وأمام هذا الخليط يضعون كرة من الحديد أشبه بالقنبلة. ويشعلون النار في الخليط، فينفجر ويقذف بالقذيفة بقوة بحيث تهدم الحصون وتبيد الأعداء.

وقد استخدم المسلمون الأسلحة النارية والمدافع في القرن الثالث عشر، وعنهم أخذها الأوروبيون في القرن التالي، وطوروها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم.

الطب:

الإسلام دين الرحمة. ومن دواعي الرحمة مداواة المريض والتخفيف عنه، وعلاج ما يشكو منه من آلام. لذلك اهتم الإسلام منذ مولده بالطب اهتماماً بالغاً، فنادى الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام بأن «العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان». وفي محيط التسامح الذي أحاط بالدولة الإسلامية، لم يوجد ما يحول دون تداوي المسلم على يد طبيب غير مسلم، أو دون أن يتعلم المسلم أصول مهنة الطب على يد طبيب غير مسلم؛ الأمر الذي ترك الباب مفتوحاً في الدولة الإسلامية أمام عديد من أطباء النصارى واليهود ليزاولوا مهنة الطب، ويداووا مرضى المسلمين وغير المسلمين. وهؤلاء في نشاطهم هذا إنما كانوا يعبرون عن سمو روح الإسلام وعظمة حضارته. هذا إلى أن حكام المسلمين دأبوا على إرسال البعثات الطبية إلى أطراف البلاد، من بدو وحضر، ومدن وقرى وبطائح، وأمروا أعضاء هذه البعثات بتقديم العلاج والدواء لكافة المرضى على اختلاف دياناتهم وعقائدهم ـ وليس

لمرضى المسلمين فقط - إيماناً منهم بأن المرض لا يعرف ديناً ولا جنساً، وبأن الإسلام الذي أمر بالرأفة بالحيوان لا بد وأن يرأف بالإنسان دون اعتبار لعقيدة أو لجنس أو للون.

روي أن الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أمر باستدعاء الحارث بن كلدة - ولم يكن مسلماً - لعلاج سعد بن أبي وقاص عندما مرض، وقال (ﷺ): «ادعوا له الحارث بن كلدة فإنه رجل يتطبب» وعندما أصيب الخليفة المنصور سنة ٧٦٥ م بعلة في معدته، استدعى طبيباً نسطورياً من جنديسابور - هو جورجيوس بن بختيشوع - لعلاجه. وقد ظل هذا الطبيب النصراني في قصر الخليفة، مداوماً على علاجه. واشتهر من أسرته بعد ذلك سبعة أجيال مارسوا الطب في قصر الخلافة العباسية على مدى قرن ونصف. كذلك نبغ عدد كبير من أطباء اليهود في الدولة الإسلامية، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر موسى بن ميمون الذي تلقى العلم على أيدي مشايخ المسلمين في جامع قرطبة. وعندما أتى إلى مصر صار مقرباً إلى صلاح الدين الأيوبي، وقام بعلاجه والسهر على صحته. وهناك طبيب يهودي آخر - هو السديد أبو البيان ابن المدور - «خدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب وحظي في أيامه».

وفي ممارسة مهنة الطب، ابتعد المسلمون عن أعمال الكهانة والتنجيم وغيرها مما كان معروفاً ومطبقاً عند العرب في الجاهلية؛ واتجهوا نحو تراث اليونان، يشجعون على نقله إلى العربية ليفيدوا منه. وبنفس روح التسامح واتساع الأفق، أشاد علماء المسلمين بجالينوس وأبقراط، وغيرهما من أطباء اليونان، وأخذوا عنهم كل ما لا يتعارض مع الإسلام من مبادىء وأساليب تستهدف السمو بمهنة الطب. ولا أدل على ذلك من علماء المسلمين أعجبوا بعهد أبقراط، وشرطوا على كل من يرغب في مزاولة مهنة الطب أن يستوعب ما شرطه أبقراط على نفسه من قواعد وشروط، وأن يحلف على احترام هذه الشروط والقواعد.

ولكن علماء المسلمين الذين أفادوا من كتب اليونانيين وما حققوه من نتائج في علم الطب، لم يلبثوا ـ كما هي العادة ـ أن فاقوا أساتذتهم، فمحّصوا ما جاء في كتب علماء اليونان من معلومات، وصححوا ما ورد فيها من أخطاء، وأضافوا الكثير إلى مهنة الطب، علماً وعملاً. وكان منهج علماء المسلمين يقوم دائماً على أساس التجربة والمشاهدة، فألحقوا دراسة الطب بالبيمارستانات ليتمكن المعلمون والمتعلمون من تشخيص الحالات المرضية، ومتابعتها، والوقوف على تطور المرض وأعراضه، وإجراء الفحوص اللازمة. وفي جميع الحالات يبدأ الطبيب المسلم بالوقوف على حالة نبض قلب المريض، وفحص بوله.. وكان على الطبيب أن يكتب «نسخة» أي تقريراً أو صحيفة بحالة المريض، ويرتب له «قانوناً» أي نظاماً يتبعه في الطعام والدواء والراحة والحركة... فإذا انتقل علاج المريض من طبيب إلى آخر، وجب على الطبيب الثاني أن يبدأ بالإطلاع على الصحيفة العلاجية للمريض، والوقوف على الأدوية التي تعاطاها. وقد حدث أن استُحضر طبيب لعلاج الخليفة الناصر العباسي سنة ٥٩٨ هـ (١٢٠٢ م) فرفض الطبيب أن يصف له دواءً إلا بعد أن يقف على الصحيفة العلاجية للخليفة، وقال: «السمع والطاعة؛ ولكني أحتاج أن أعرف من الطبيب المتقدم مبادىء المرض وأحواله وتغيراته، وما عالج به منذ أول المرض إلى الآن».

ولما كان من آداب الإسلام ضرورة مراعاة حرمة الميت، فإن المسلمين كرهوا دراسة التشريح لمعرفة وظائف الأعضاء وتركيبها، وما يلم بها من عوارض. وقد تغلب العلماء في العصور الإسلامية على هذه العقبة بتشريح أجساد القردة بوصفها أقرب الحيوانات في تركيبها الفسيولوجي إلى الإنسان. هذا أن بعضهم دأب على التجول في المقابر لمعاينة عظام الموتى وفحصها ودراسة كيفية تركيبها.

وقد اشتهر من أطباء المسلمين كثيرون ممن وضعوا موسوعات ضخمة في شتى فروع الطب، ترجمها الأوروبيون منذ وقت مبكر إلى اللاتينية، وأفادوا

منها، وبنوا على أساسها معارفهم من الطب الحديث، وظل بعضها يدرس في الجامعات الأوروبية حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر للميلاد. ومن هؤلاء الرازي (٨٦٥ـ٩٢٥م) الذي اعتمد الأوروبيون على كتبه، وخاصة في دراسة الحميات ذات البثور كالحصبة والجدري. وقد ذكر ابن النديم في الفهرست أسماء أكثر من مائة كتاب، ونحو ثلاثين بحثاً ورسالة، كلها للرازي، بعضها في الكيمياء والصيدلة. ولا شك في أن تفوق الرازي في الكيمياء والصيدلة مكّنه من تطبيق حصيلة معارفه في هذين العلمين على دراسة الطب. هذا إلى أن الباحثين يعتبرون الرازي أعظم أطباء الطب الكلينيكي (السريري) في العصور الوسطى. ومن أشهر مؤلفاته كتاب «الحاوي» وكتاب «المنصوري»؛ وقد ترجما إلى اللاتينية منذ القرن الثالث عشر للميلاد. وحسب الرازي اليوم أن جامعة برنستون الأمريكية أطلقت اسمه على أكبر أجنحتها تخليداً لذكراه واعترافاً بفضله في مجالات العلوم والطب.

وعاصر الرازي في القرن العاشر للميلاد علي بن العباس (ت ١٠١٠م) صاحب «الملكي» الذي اعتمد في تأليفه على مشاهداته الميدانية في البيمارستانات؛ ومن ثم فقد تمكن من اكتشاف وتصحيح كثير من الأخطاء التي وقع فيها الأطباء اليونانيون، مثل أبقراط وجالينوس وبولس الأيجيني، وغيرهم.

أما ابن سينا (ت ١٠٣٦م) فيعتبر أشهر علماء المسلمين على الإطلاق حتى لقب بالمعلم الثاني، تشبيهاً له بأرسطو «المعلم الأول». وله عديد من المؤلفات في الفلسفة والطب والهندسة والفلك والموسيقى وغيرها. ولكن كتابه «القانون في الطب» يعتبره علماء الغرب خير ما أنتجته القريحة الإسلامية. والحق أن هذا الكتاب جاء موسوعة طبية ضخمة، تناولت شتى الأمراض، وأسبابها، وأعراضها، وعلاجها، فضلاً عن تشريح أعضاء جسم الإنسان عضواً عضواً. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وطبع عدة طبعات في الغرب قبل أن يعرف العالم الإسلامي الطباعة. وما زالت كلية الطب في

جامعة باريس تحتفظ في كبرى قاعاتها بصورتين كبيرتين، إحداهما للرازي، والأخرى لابن سينا، تخليداً لذكرى هذين العالمين، واعترافاً بفضلهما.

وفي طب العيون اشتهر عدد من الكحالين ـ وهم أطباء العيون ـ في الإسلام، منهم أبو القاسم عمار بن علي الموصلي، الذي نبغ في مصر في بلاط الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي( ٩٩٦ ـ ١٠٢٠ م)؛ وصار من أبرز أطباء العيون في العالم، وعرفه الأوربيون في العصور الوسطى من خلال مؤلفاته باسم (Canamusli). وله كتاب «المنتخب في علاج أمراض العيون» الذي توجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية. ولهذا العالم دراسة عميقة في عمليات ماء العين (الكاتاراكت)؛ ويرجع إليه الفضل في اختراع إبرة مجوفة لإجراء العملية التي تمتص هذا الماء.

وعاصر أبا القاسم عمار في القرن العاشر للميلاد علي بن عيسى صاحب كتاب «تذكرة الكحالين»، وهو الكتاب الذي ظل يدرس في أوروبا حتى القرن الثامن عشر للميلاد.

أما حنين بن إسحق، فهو صاحب كتاب «العشر مقالات في العين» الذي يشتمل على عشر مقالات ألفها حنين على مدى ثلاثين عاماً ثم جمعها أخيراً في كتاب واحد بناء على طلب من ابن أخته حبيش. وأضاف حنين إلى هذه المقالات كتاباً «يحتوي على جميع المعلومات الضرورية لمن يريد علاج أمراض العين على طريقة صائبة». وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه أول مرجع علمي مدرسي وصل إلينا في أمراض العيون وعلاجها، ليس فقط في التراث الإسلامي، بل منذ العصر اليوناني القديم.

وهناك عدد آخر كبير من أطباء العيون المسلمين ـ أمثال صلاح بن يوسف الكحال ـ وغيره ممن يضيق المقام عن ذكر مجرد أسمائهم. ويكفي أن نشير إلى أن هؤلاء الأطباء بنوا معارفهم في أمراض العيون ـ سواء أمراض

الجفون أو الملتحمة أو القرنية أو الحدقة ـ على دراسة دقيقة لوظيفة العين وتشريحها.

وإذا كان الطبائعيون ـ وهم أطباء الأمراض الباطنية ـ، والكحالون ـ وهم أطباء العيون ـ، قد بلغوا شأواً بعيداً من التقدم وسعة العلم والمهارة في مزاولة المهنة في العالم الإسلامي؛ فكذلك كان الحال بالنسبة للمجبرين، وهم أطباء العظام. ذلك أن المجبر كان يعرف عدد عظام الإنسان «وهي مائتا عظم وثمانية وأربعون عظماً، وصورة كل واحد منها وسكنه، ليرده إلى مكانه إذا انخلع، ويجبره إذا انكسر». وبنى علماء المسلمين معرفتهم بالعظام على أساس المشاهدة. من ذلك ما يرويه عبد اللطيف البغدادي في القرن الثالث عشر من أنه أخذ يعاين عظام البشر في إحدى قرافات مصر؛ «فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوصافها ما أفادنا علماً لا نستفيده من الكتب. فمن ذلك عظم الفك السفلي، فإن الكل قد أطبقوا على أنه عظمان بمفصل عند الحنك. وقولنا الكل إنما نعني ها هنا جالينوس وحده، فهو الذي باشر التشريح بنفسه... والذي شاهدناه من حال هذا العضو أنه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلاً». وهذا مثل واضح عن دور علماء المسلمين في تصحيح الأخطاء التي وقع فيها اليونانيون.

وفي الجراحة أجرى الجرائحيون المسلمون عمليات جراحية كبيرة، فاستخدموا الكي في علاج كثير من الأمراض، وقاموا باستئصال الأورام في أجزاء عديدة من الجسم، وقاموا باستخراج الحصاة أو تفتيتها في المسالك البولية، وباشروا جراحات الأنف والأذن والحنجرة والفم والأسنان وغيرها. وفي خياطة الجروح استخدموا الخيوط المصنعة من أمعاء بعض الحيوانات وبخاصة القطط. كذلك استعملوا بعض العقاقير المخدرة لتسكين الألم، كما استعملوا الزؤان لتخدير المريض وإفقاده حواسه في حالة إجراء عملية جراحية له.

ومن أشهر الجرائحيين المسلمين أبو القاسم خلف بن العباس الزهراوي

(ت ١٠٣٦ م) صاحب كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف»؛ وهو الكتاب الذي ظل يعوّل عليه في الغرب الأوروبي بعد ترجمته إلى اللاتينية طوال بضعة قرون. كذلك ترك أبو القاسم مرجعاً صغيراً في وصف الآلات المستعملة في العمليات الجراحية وطرق استخدامها، مع توضيح ذلك بالرسم. هذا إلى أن أبا القاسم الزهراوي باشر بعض الجراحات النسوية؛ وخاصة ما يتعلق بالولادة أو التوليد، واستخدم في ذلك بعض الآلات الجراحية التي وصفها ورسمها، والتي لم تعرف من قبل.

وقد نصح الزهراوي باستخدام مساعدات وممرضات من النساء في حالة إجراء عملية جراحية لامرأة، لأن ذلك أدعى إلى الطمأنينة والرقة. والواقع أن الاشتغال بالطب عند المسلمين لم يقتصر على الرجال، وإنما اشتغلت به أيضاً بعض النساء، وخاصة فيما يتعلق بأمراض النساء. وقد اشتهرت في هذا المضمار أخت الحفيد بن زهر الأندلسي وابنتها، ووصفتا بأنهما نبغتا في صناعة الطب والمداواة.

وأخيراً، فإن أطباء المسلمين عرفوا الأمراض النفسية، ووصفوا لها علاجات، وفسروا كثيراً من الاضطرابات التي تصيب الإنسان ـ وبخاصة الشباب في دور المراهقة ـ في ضوء العوامل النفسية، وما يرتبط منها بالغريزة الجنسية. جاء في رسائل إخوان الصفاء: «اعلم أن لمرض النفوس علاجات وطباً تداوى به، كما أن لمرض الأجساد طباً يعالج به وعقاقير يداوى بها». وتحوي كتب التاريخ الإسلامي والأدب العربي بعض القصص الذي يستدل منه على مقدرة علماء المسلمين في علاج بعض الأمراض العصبية عن طريق الصدمات المفاجئة، أو عن طريق توجيه الشباب توجيهاً سليماً يحول دون الكبت الجنسي.

وأما مرضى الأمراض العقلية، فكان لهم نصيب كبير من العناية، وهو ما سنعرض له في الجزء الخاص بالحياة الاجتماعية من هذا الكتاب.

ولا شك في أن هذه النهضة الطبية واكبها تقدم كبير في علم الصيدلة، فاستخدم المسلمون العقاقير النباتية والحيوانية والمعدنية، وحددوا خواص كل منها، وتأثير كل عنصر فيها، وتوصلوا إلى عقاقير جديدة عن طريق التركيب. ومن علماء الصيدلة وعلم العقاقير أبو منصور موفق بن علي الهروي في القرن العاشر للميلاد، وله كتاب «الأبنية عن حقائق الأدوية»، وقد وصف فيه نحواً من ستمائة دواء، اعتمد في تقرير صلاحيتها على تجاربه وممارساته الخاصة، فضلاً عما استقاه من المصادر الهندية والفارسية والسريانية. واشتهر في مصر من علماء الصيدلة ماسويه المارديني (ت ١٠١٥ م) الذي كان حجة في معرفة الأدوية والصيدلة، وترجمت مؤلفاته في هذا العلم إلى اللاتينية، وانتشرت انتشاراً واسعاً. ومن المؤلفات والرسائل العديدة التي وضعها علماء المسلمين في الأدوية المفردة والأغذية والصيدلة، كتاب جامع المفردات لابن البيطار، وكتاب منافع الأغذية ودفع مضارها للرازي.

وكانت البيمارستانات أو المستشفيات هي المراكز الرئيسية لذلك النشاط الطبي المتعدد الفروع في الدولة الإسلامية. فالبيمارستان هو موضع تجمع المرضى الذي تتوافر فيه وسائل العلاج، من أطباء متخصصين في شتى ألوان المرض، وأدوية متنوعة من معاجين ومساحيق وأشربة ومراهم، يقوم بإعدادها صيادلة متخصصون. وسنعرض لنشاط البيمارستانات في الإسلام في جزء آخر من هذا الكتاب.

**علم النبات:**

للنبات أهمية كبيرة في حياة الإنسان، فمنه طعامه وطعام دوابه، ومنه الأخشاب التي يصنع منها أثاثه وسكنه الذي يقيه شر الحر والبرد، ومنه الدواء الذي يتطبب به، ومن بعض أجزائه يصنع صحافاً يسجل عليها كتاباته... إلى غير ذلك من المنافع. وفي الصحراء بالذات، حيث يقل الماء، تزداد قيمة النبات، فيسعى الإنسان إليه، وينتقل من مكان إلى آخر بحثاً عنه.

وكان من الطبيعي أن يحتل علم النبات مكاناً خاصاً في الحياة العلمية

والفكرية عند المسلمين، فعالج بعضهم النبات من الناحية اللغوية وعالجه آخرون من الناحية الدوائية العلاجية، وعالجه فريق ثالث من الناحية الوظائفية والتركيبية... وغير ذلك.

وممن كتبوا في النبات والشجر الأصمعي، والدينوري صاحب كتاب النبات، وأبو زيد الأنصاري صاحب كتاب الشجر - الذي نسبه البعض إلى ابن خالويه -. والكتاب الأخير يجمع أسماء أكثر من ثلثمائة نباتاً مقسمة إلى أنواع، منها الملحي - أي الحمضي - وغير الملحي، ومنها الحولي - أو الموسمي - والمعمر، مع وصف دقيق لأشكالها وثمارها وأشواكها وأزهارها، وما يعتريها من ظواهر وتغييرات أثناء مراحل تطورها.

أما عبد اللطيف البغدادي (ت ١٢٣١ م) الذي سبق أن أشرنا إليه، وذكرنا أنه أثناء إقامته بمصر عنى بدراسة تركيب عظام الإنسان في بعض مقابرها، والذي عنى بوصف كثير من مظاهر الحياة الطبيعية فيها؛ فإنه تطرق أيضاً إلى الحياة النباتية في مصر، فوصف كثيراً من النباتات التي تنبت أو تزرع فيها، سواء الخضروات أو الفواكه أو غير ذلك؛ وقارن بين ما وجده من نباتات في مصر وما هو موجود في بعض البلاد الأخرى، مع العناية بالأهمية الطبيعية للنبات وفوائده للإنسان.

ويعتبر ابن البيطار (ت ١٢٤٨ م) من أبرز العلماء المسلمين الذين لم يكتفوا بما استقوه من كتب اليونانيين عن علم النبات، وإنما توصل إلى عدد كبير من النباتات ذات الأهمية الطبية، التي لم يعرفها ولم يشر إليها أحد قبله. ويرجع ذلك إلى أنه قام بمعاينة النبات في منبته، وشد الرحال إلى كثير من البلاد في المغرب والمشرق جميعاً لدراسة النبات على الطبيعة، وأجرى التجارب على نباتات كثيرة، وفحصها في منبتها فحصاً علمياً دقيقاً. وكان أن عينه السلطان الكامل الأيوبي رئيساً للعشابين بالديار المصرية.

كذلك نذكر رشيد الدين الصوري الذي كان عند خروجه لمعاينة

النبات في منبته، يصطحب معه رساماً ليرسم النبات وأجزاءه.

ونتيجة لهذه العناية الكبيرة بالنبات ودراسته دراسة علمية، توصل علماء المسلمين إلى نتائج جديدة في خصائص النباتات وصفاتها، واكتشفوا نباتات جديدة، كما توصلوا إلى إنتاج فواكه جديدة بطرق التطعيم، وجمعوا بين شجرة الورد وشجرة اللوز، وأوجدوا أزهاراً نادرة جميلة المنظر، وذلك عن طريق التطعيم.

ويرتبط بتفوق المسلمين في علم النبات عنايتهم بدراسة التربة وأنواعها وأحوالها، والسماد وأصوله وأنواعه واستعماله، ومياه الري وتنظيمها والإفادة منها... وغير ذلك من المباحث العديدة التي ما زال بعضها يعتبر أساساً لدراسات يجريها علماء العالم اليوم.

وبعد، فإن موضوع الحياة الفكرية، والعلمية في الإسلام موضوع ضخم متشعب الجوانب، متعدد القنوات، لا تكفي للإلمام به مثل هذه العجالة في كتاب استهدف إلقاء أضواء على بعض جوانب من الحضارة الإسلامية العربية. ولذا فإننا راعينا الاكتفاء بنماذج من أوجه النشاط الفكري والثقافي والعلمي في الحضارة الإسلامية حتى نحتفظ بالتوازن بين أجزاء الكتاب وفصوله.

# المصَادر

١ - ابن البيطار: (أبو محمد عبد الله بن أحمد)، جامع المفردات، Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothéque Nationale - Traite de simples par Ibn Beithar - 3 Vols. (Paris, 1877).

٢ - ابن رشد: أبو الوليد محمد الأندلسي، كتاب الكليات، (مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة).

٣ - ابن سينا: أبو علي الشيخ الرئيس:

١ - القانون في الطب.

٢ - كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية.

٤ - ابن الهيثم: الحسن بن الحسن البصري، مجموعة تشمل ثمان رسائل.

٥ - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

٦ - الإدريسي: نزهة المشتاق، (تحقيق دوزي).

٧ - البتاني: (أبو عبد الله محمد بن سنان بن جابر الحراني)، الزيج الصابيء، (تحقيق كارلو نالينو).

٨ - البيروني: (أبو الريحان محمد بن أحمد)، مجموعة رسائل.

٩ - ابن خلدون: (عبد الرحمن بن محمد)، المقدمة.

١٠ - ابن خلكان: (شمس الدين أبو العباس أحمد)، وفيات الأعيان.

١١ - الخوارزمي: (محمد بن موسى)، كتاب الجبر والمقابلة - تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد.

١٢ - الرازي: (محمد بن زكريا).

أ - بدء الساعة، (بيروت ١٩٠٤).

ب ـ منافع الأغذية ورفع مضارها.

١٣ ـ رسائل: إخوان الصفاء.

١٤ ـ الطوسي: (نصر الدين محمد بن محمد بن الحسن)، مجموعة رسائل.

١٥ ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد.

١٦ ـ الغزالي: (أبو حامد محمد)، إحياء العلوم.

١٧ ـ الفارابي: (أبو نصر محمد)، إحصاء العلوم.

١٨ ـ القلقشندي: (أبو العباس أحمد)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا.

١٩ ـ القفطي: (جمال الدين علي بن يوسف)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

٢٠ ـ ابن النديم: (محمد بن إسحاق)، الفهرست.

# المَراجع


١ - أحمد أمين: فجر الإسلام، ضحى الإسلام (٣ أجزاء)، ظهر الإسلام (٤ أجزاء).

٢ - آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة).

٣ - ألدو ميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العربي، (ترجمة عبد الحليم النجار، محمد يوسف موسى، حسين فوزي).

٤ - توماس أرنولد، ألفرد جيوم: تراث الإسلام (جزءان).

٥ - جورج يعقوب: أثر الشرق في الغرب، (ترجمة فؤاد حسنين علي).

٦ - سعيد عاشور: المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية.

٧ - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي.

٨ - عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية.

٩ - عبد العال سالم مكرم، أحمد مختار عمر: معجم القراءات القرآنية (٦ أجزاء).

١٠ - قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك.

١١ - محمد خلف الله أحمد: الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة.

١٢ - **Browne (E.G.)**: Arabian Medicine.

١٣ - **Dampier (W.C.)**: A Short History of Science.

١٤ - **Delambre (M)**: Histoire de l'Astronomie du Moyen Age.

١٥ - **Renan (E)**: Averroés et L'Averroisme.

١٦ - **O'Leary (De Lacy)**: Arabic Thought and its Place in History.

# الفصل الثاني

# نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية

أ.د
أحمد مختار العبادي

النظم هي الخطط ومفردها خُطة (بضم الخاء) وتعني نظم الحكم والإدارة Institutions وما يرتبط بها من تشريعات وأحكام مما يحقق للإنسان الأمن والعدالة والحكم الصالح. أما الخِطط ومفردها خِطة (بكسر الخاء) فهي تعني الأماكن والأحياء. فهناك مثلاً خِطط القاهرة للمقريزي، وخِطط الشام لكرد علي، ومعناها أحياء وأقاليم القاهرة والشام. فالخُطة (بالضم) ما يدبر عقلاً، والخِطة (بالكسر) ما يدبر مكاناً. على أن الذي يعنينا في هذا الموضوع، هو المصطلح الأول، الذي يتناول خُطط المجتمع الإسلامي أو وظائفه الكبرى مثل خطة الخلافة وخطة الوزارة، وخطط القضاء والجيش والأسطول، وغير ذلك من الوظائف التي تختص بنظام الحكم والإدارة.

## أولاً: خطة الخلافة:

لا شك أن موضوع الخلافة موضوع قديم وواسع متشعب، وقد كثر الكلام والجدال فيه بين العلماء القدامى والحديثين، فبعضهم يقيم هذا النظام على العقل، لأنه لولا الحكام لكان الناس فوضى مهملين. والبعض الآخر

يقيمه على الشرع دون العقل، لأن أول اختصاص للخليفة هو حفظ الشرع وتطبيقه اقتداءً برسول الله ﷺ وعلى الرغم من أن خطة الخلافة، أصبحت الآن مجرد اصطلاح لغوي قديم، إلا أننا إذا انتقلنا إلى البعد التاريخي، وجدنا فيها صورة مجسدة لمبادىء الإسلام في الحكم، من حيث تنظيم العلاقات الإنسانية وفقاً لأحكام الشرع والدين. ولا شك أن الحكم الصالح يقتضي وجود حكومة ترعى مصالح الدين والدنيا اقتداء برسول الله، يرأسها خليفة عنه، وهو ما يعرف في العصر الوسيط بالخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين. فالخليفة هنا، هو خليفة رسول الله في قيادة جماعة المسلمين، وإن كان المضمون قد تطور بعد ذلك إلى خليفة الله في أرضه استناداً إلى قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إذ قال ربُّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾. غير أن هذه الآية تعني الخلافة العامة للآدميين في الأرض يخلف بعضهم بعضاً لعمارتها، ولا يقصد منها معنى الحكم. ولكن البعض مع ذلك فسروها بهذا المعنى أي معنى الحكم وتلقبوا بها[1]. وقد أنكر أبو بكر الصديق إطلاق هذه التسمية عليه حين دُعي بها، وقال: «لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله».

كذلك نلاحظ من الناحية اللغوية أن لفظ خليفة أو استخلاف، تطلق في حق الغائب وليس في حق الحاضر، لأن الخليفة هو الذي يخلف من قبله الذي غاب، أما خليفة الله فلا تجوز لغوياً لأن الله حاضر في كل زمان ومكان.

وعلى هذا يمكن القول بأن الخلافة تعني خلافة الله في أرض الله ابتداء لعمارتها، ثم خلافة رسول الله في قيادة المسلمين وتنفيذ أحكام الإسلام بين

---

(١) مثال ذلك الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب حينما دخل على خليفة المغرب أبي عنان فارس وأنشده بقوله:

خليفة الله ساعد القدرُ    علاك ما لاح في الدجى قمرُ

فرد عليه الخليفة قائلاً: طلباتك مجابة مقدماً!

الناس. أما لقب إمام فهو يعطي أيضاً معنى الزعامة أو الرئاسة مثلّ قوله تعالى: ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا، وأوحينا إليهم فعل الخيرات ﴾. وكان النبي ﷺ يؤم الناس في الصلاة باعتباره زعيماً للمسلمين، ولما مرض مرضه الأخير، ندب أبا بكر ليصلي بالناس بدلاً منه. ولقد اتخذ المسلمون السنيون من هذه الحادثة دليلاً أو حجة على أحقية أبي بكر بالخلافة بعد النبي ﷺ مما يدل على أهمية الإمامة في الصلاة كرمز للزعامة. ولهذا كانت الإمامة في الصلاة من أهم أعمال الولاة في الأمصار الإسلامية. وقد آثر الشيعة اختيار هذا اللفظ، فلقبوا الخليفة بالإمام لما له من صفات دينية، لأن الإمام عندهم مستودع العلم الشرعي.

أما لقب أمير المؤمنين، فهو يعني أيضاً قائد المؤمنين، لأن لفظ أمير يعني عند العرب من قديم قائد الجيش. وقد تلقب عمر بن الخطاب بهذا اللقب أمير المؤمنين، لأنه يعني القيادة والقوة والإيمان، وهي صفات تتناسب مع وضعه كقائد عام للمسلمين في حركة الفتوحات العربية التي تمت في عهده.

وهكذا نرى أن الخلافة والإمامة وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد تقريباً، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا. وعلى هذا الأساس كان تعيين الإمام أو الخليفة واجباً حتمياً على الجماعة الإسلامية.

أما الشروط التي يجب توافرها في الخليفة، فهي كما أوردها أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) في كتابه الأحكام السلطانية، سبعة، وهي:

العدالة؛ العلم المؤدي إلى الاجتهاد؛ سلامة الحواس؛ سلامة الأعضاء؛ سلامة الرأي المؤدي إلى سلامة الرعية وتدبير المصالح وهو ما يعرف بالكفاية؛ الشجاعة والنجدة لحماية البلاد ومجاهدة العدو؛ وأخيراً النسب القرشي. وهذا الشرط الأخير اختلف فيه إذ ينسب للرسول حديث في

هذا الصدد يقول فيه «الأئمة من قريش».

أما الشيعة، فيرون قصر الخلافة على أسرة معينة وهي أسرة النبي ﷺ أي حصر الخلافة بعد الرسول في علي بن أبي طالب ثم أولاده من بعده عن طريق الوراثة، على أساس أن علياً يستحق الخلافة بالكفاية وبالنص عليه من قبل الرسول ﷺ.

أما الخوارج، فيرون عدم حصر الخلافة في بيت معين، كالبيت النبوي، أو في جنس معين، كالجنس العربي. فالخلافة في نظرهم، لله، أي للأمة، فهي التي تختار الشخص الصالح لها بغض النظر عن جنسه أو لونه ما دام مستوفياً لشروط الخلافة. وقد انتشر هذا المذهب بصفة خاصة بين البربر في المغرب لأنه يناسب وضعهم السياسي والاجتماعي.

والحقيقة إن القرآن الكريم لم يشر إلى نظام الحكم الذي يصح أن يتبعه المسلمون، ولكن آياته تحض الناس على طاعة أُولي الأمر، ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، كما تحض على الشورى والتشاور مثل قوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾، وقوله: ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾. وعلى هذا الأساس حرص رسول الله ﷺ على تحقيق هذه الشورى التي وردت في القرآن الكريم في حياته ومماته، فكان يستشير أصحابه، ثم ترك لهم الأمر شورى ليختاروا من أرادوا بعد وفاته.

ثم جاء عصر الخلفاء الراشدين الذين سموا راشدين لأنهم كانوا من صحابة النبي المرشَدين من قبله للسير على نهجه في الحكم. ولم يراع مبدأ الوراثة في مبايعتهم ولما قامت الدولة الأموية، تحول نظام الخلافة إلى ملك وراثي استبدادي، فكان الخليفة الأموي أشبه بشيخ قبيلة يستمد سلطانه من القوى المادية ومن رضى رؤساء القبائل العربية.

وفي العصر العباسي تطور نظام الخلافة فأصبح الخليفة العباسي تتسم

سلطاته بالقداسة، ويستمد سلطانه من الله سبحانه وتعالى. فالخليفة العباسي أبو جعفر المنصور يقول في إحدى خطبه «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتأييده، وحارسه على أمواله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته فاسألوا الله أن يوفقني إلى الرشاد». كذلك نلاحظ أنه منذ قيام العباسيين، بدأت تظهر الألقاب الخلافية المضافة إلى الله كرمز لهذا الرباط المقدس مثل المعتصم بالله والواثق بالله والمتوكل على الله... الخ. فنظرية الخلافة قد تغيرت في عهد العباسيين وأصبحت تشبه نظرية الحق الإلٓهي في الحكم التي كانت سائدة بين الفرس قديماً أيام الساسانيين، والتي سادت أوروبا في بداية العصور الحديثة باسم: Divine Right of Rule.

وقد اندمجت هذه النظرية في نفوس المسلمين حتى صارت عقيدة يؤمنون بها، والفضل في ذلك يرجع إلى الدعاية التي قام بها العباسيون لهذه الفكرة، لدرجة أنهم استخدموا في سبيل تدعيمها وترويجها أحاديث نبوية لم تثبت صحتها تبرر لهم هذا الحق إلى يوم القيامة. والتاريخ الإسلامي قد دون معظمه في عهدهم، ولعل هذا كله هو السر في بقاء الخلافة العباسية مدة طويلة، وفي تمتعها بمركز الزعامة الروحية في العالم الإسلامي حتى بعد زوالها من بغداد. يروي جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) في كتابه تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة، أنه حينما سقطت الخلافة العباسية وزالت من بغداد على أيدي المغول سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)، «خيل للمسلمين أن العالم على وشك الانحلال وأن الساعة آتية عن قريب، وصاروا يؤولون كل ظاهرة على أنها تعبير عن سخط الله، واتخذوها أدلة على ما سيحدث في العالم من انقلاب سيء لخلوه من خليفة».

وإزاء هذه المكانة المقدسة التي تمتعت بها الخلافة العباسية في العالم الإسلامي، حرصت مصر على إحيائها من جديد في القاهرة، وقد تم لها ما أرادت سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦١ م) على عهد السلطان الظاهر بيبرس. واستمرت الخلافة العباسية قائمة بالقاهرة إلى أن احتل الأتراك العثمانيون مصر سنة

٩٢٢ هـ (١٥١٧ م) فقضوا على الخلافة، واستأثر السلطان العثماني بالسلطتين الزمنية والروحية معاً.

وهكذا نرى مما تقدم أن العباسيين قد خلطوا السياسة بالدين، وهم في هذه الناحية يختلفون عن الأمويين الذين اتهموا بالخروج عن الدين والاهتمام بالمصالح الدنيوية لدرجة أن الثورات التي قامت في عهدهم، اتخذت صبغة دينية، واعتصمت بالأماكن المقدسة مما أوقع الأمويين في الحرج، واضطرهم إلى ضرب الكعبة والاعتداء على أهالي مكة والمدينة لإخماد تلك الثورات مما أساء إلى سمعتهم الدينية. أما الخلفاء العباسيون فعلى العكس من ذلك، أقاموا سياسة ممزوجة بالدين، وأعلنوا أنهم يريدون إحياء السنة وإقامة العدل، وإرجاع الخلافة الحقة بدلاً من الملك الذي أقامه الأمويون، فأحاطوا أنفسهم بهالة من الدين، وجذبوا الفقهاء والعلماء حولهم، وتلقبوا بالأئمة، وارتدوا بردة[1] النبي (ﷺ) كرمز لسلطتهم الدينية، وذلك في المناسبات الخاصة كصلاة الجمعة والعيدين. وفي ذلك يقول البحتري في مدح الخليفة المتوكل العباسي:

ووقفتَ في بُرْدِ النبي مذكراً ... لله تُنذِرُ تارةً وتُبشِّرُ

ولكي يزيد الخلفاء العباسيون في مهابتهم وقداستهم، اتبعوا بعض عادات الأكاسرة الفرس مثل الاحتجاب عن الرعية والظهور في وسط ستار

---

(١) البردة رداء من الصوف يسدل على الكتفين، واستعمله العرب قبل الإسلام وبعده. ويروى أن الرسول (ﷺ) كانت له بردة من هذا النوع وأنه ألقاها يوماً على كتفي الشاعر كعب بن زهير تعبيراً عن تقديره لشعره. ويقال إن معاوية اشتراها من ولد كعب ثم حفظت بعد ذلك في خزانة الخلفاء أيام العباسيين. ولما استولى هولاكو على بغداد حاول حرقها ولكنها انقذت من براثنه وهي الآن محفوظة بالقسطنطينية. أما قصيدة البردة المشهورة للشاعر الصوفي شرف الدين محمد البوصيري (ت ٦٩٤ هـ). فاسمها في الأصل: «الكواكب الدرية في مدح خير البرية». وسبب تسميتها بالبردة، أن البوصيري مرض مرضاً عضالاً فجاءه الرسول في المنام وألقى عليه بردته فشفي على الأثر واشتهرت القصيدة باسم البردة. وقد ترجمت إلى الفارسية والتركية ونهج على منوالها عدد من الشعراء نذكر منهم أحمد شوقي في قصيدته «نهج البردة».

كثيف من الأتباع. ونشأت نتيجة لذلك وظيفة الحجّابة وصاحب الستر أو الستارة، ولم يعد الخليفة يرى كما كان الحال من قبل إلا بعد برنامج محكم دقيق عند مقابلته. كذلك وجدت طريقة خاصة للتسليم على الخليفة مثل الانحناءات وتقبيل الأرض أو ذيل الثوب، وهذه كلها تقاليد فارسية لأن السلام عند العرب كان ببسط اليد أو ضربها.

من كل ما تقدم نرى أن العباسيين قد استفادوا من الدين لتثبيت مركزهم السياسي، وفي ذلك يقول ابن طباطبا في كتابه الفخري في الآداب السلطانية:

«إن هذه الدولة قد ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك، فكان خيار الناس يطيعونها تديناً، والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة».

الخلافات المعادية للخلافة العباسية:

كانت الدعوة في المغرب والأندلس عقب الفتح الإسلامي قائمة لخلافة دمشق الأموية التي ما كاد ينتهي أجلها سنة ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) على يد العباسيين حتى سيطرت على تلك البلاد دويلات وخلافات إسلامية تدين بمختلف المذاهب المعادية للخلافة العباسية في بغداد، نذكر منها خلافة الخوارج والشيعة في المغرب، والخلافة الأموية السّنية في الأندلس. ولقد أقام العباسيون في عهد الرشيد دولة الأغالبة في المغرب الأدنى لحماية أطراف الدولة العباسية من أخطار الخوارج والأدارسة والأمويين.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن النزعات الاستقلالية التي دبت في المشرق الإسلامي لم تحل دون استمرار دوله المستقلة على ولائها الروحي تجاه الخلافة العباسية. أما دول المغرب الإسلامي فإنها نزعت إلى الاستقلال السياسي والروحي عن الخلافة العباسية مما اضطر هذه الأخيرة إلى إقامة دولة الأغالبة كدولة حاجزة بينها وبينهم Buffer State.

**خلافة الخوارج:**

كان مذهب الخوارج في بادىء الأمر، من أكثر المذاهب انتشاراً بين قبائل البربر في المغرب، لأنه، كما ذكرنا من قبل، يقوم على مبدأ عدم حصر الخلافة في بيت معين أو جنس معين ويرى تركها لاختيار الأمة، فهي التي تختار الشخص الصالح لها بغض النظر عن جنسه أو لونه ما دام مستوفياً لشروط الخلافة. لهذا وجد البربر أن مذهب الخوارج يناسب وضعهم الاجتماعي والسياسي، فاتخذوه عنواناً للمعارضة ضد أي سيادة تفرض عليهم.

وكانت الصفرية والإباضية أكثر مذاهب الخوارج رواجاً في المغرب، وأكثرها اعتدالاً وتسامحاً مع المخالفين إذا قورنت بغيرها من المذاهب الخارجية الأخرى كالأزارقة والشراة في المشرق. فالصفرية والإباضية لا يرون إباحة دماء المسلمين أو سبي النساء والذرية بل لا يرون قتال أحد سوى جيش السلطان. وعلى أساس هذه المبادىء السابقة قامت في المغرب دولتان خارجيتان إحداهما تدين بالمذهب الصفري، والأخرى تدين بالمذهب الإباضي.

أما الأولى، فهي دولة بني مدرار الصفرية التي قامت في منطقة سجلماسة، التي تعرف اليوم باسم تافيلالت، في جنوب المغرب الأقصى سنة ١٤٠ هـ (٧٥٧ م). ومؤسسها كان سودانياً أسود اللون يدعى عيسى بن يزيد المكناسي الصفري. ويلاحظ أن اختياره يتفق مع مبادىء الخوارج التي لم تتقيد بجنس أو لون معين.

وقد انتهت هذه الدولة على يد قائد الفاطميين جوهر الصقلي سنة ٣٤٩ هـ (٩٦٠ م).

أما الدولة الخارجية الثانية، فهي الدولة الرستمية الإباضية التي قامت في المغرب الأوسط سنة ١٤٤ هـ (٧٦١ م). ومؤسس هذه الدولة رجل

فارسي الأصل وهو عبد الرحمن بن رستم الذي بويع بالخلافة وصار يلقب بالإمام هو وأبناؤه من بعده. ويلاحظ أن أصله الفارسي لم يحل دون اختياره إماماً تمشياً مع مبادىء الخوارج. وكانت عاصمة هذه الدولة مدينة تاهرت التي بناها عبد الرحمن بن رستم سنة ١٥٠ هـ. وتقع تقريباً في مكان تياريت الحالية في ولاية وهران غربي الجزائر. ولم تلبث هذه المدينة أن ازدهرت وهاجر إليها التجار والعلماء والطلبة من جميع أنحاء العالم الإسلامي، حتى صارت تسمى بالعراق الصغير، تشبيهاً لها ببلاد العراق الصاخبة بمختلف الأجناس والملل والنحل.

وقد عمل عبد الرحمن بن رستم على تدعيم دولته، فعقد تحالفاً مع الدولة الأموية في الأندلس، وكذلك مع الدولة الخارجية الأخرى في سجلماسة وهي الدولة المدرارية الصفرية. ونتج عن هذا التحالف الأخير تلك المصاهرة التي تمت بزواج المنتصر بن مدرار على أروى بنت عبد الرحمن ابن رستم. وأنجب المنتصر من أروى ولداً سماه ميموناً، وهو الذي خلفه في الحكم بعد ذلك.

ولما توفي عبد الرحمن بن رستم سنة ١٦٨ هـ ترك الأمر شورى في سبعة أشخاص من بينهم ابنه عبد الوهاب الذي مالت الأغلبية إلى مبايعته وسلمت عليه بالخلافة، بينما اتخذ المخالفون جانباً معارضاً، ولهذا سموا بالنكار أو النكارية.

واستمرت هذه الدولة الرستمية تحكم المغرب الأوسط الى أن قضى عليها الفاطميون سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م). على أن سقوط هذه الدولة الرستمية لم يكن معناه القضاء على مذهب الإباضية في المغرب بدليل أن الإباضية ما زالوا يعيشون إلى اليوم في جنوب الجزائر بمنطقة مزاب، وفي جبل نفوسة في جنوب طرابلس بليبيا.

### إمامة الأشراف الأدارسة:

إلى جوار هاتين الدولتين السابقتين، قامت في المغرب الأقصى دولة

علوية حسنية سنة ١٧٢ هـ (٧٨٨ م) وهي دولة الأشراف الأدارسة، ومؤسسها هو أبو العلاء إدريس بن عبدالله الأكمل بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب، الذي فر إلى المغرب بعد هزيمة العلويين في موقعة فخ بأحواز مكة سنة ١٦٩ هـ (٧٨٦ م). وهناك في المغرب الأقصى، أقام إدريس الأكبر دولته بمساعدة قبيلة أوربة، وبنى عاصمته مدينة فاس التي أتمها ابنه إدريس الأصغر (الثاني) من بعده.

ويفهم من كلام المؤرخين أن الأدارسة في المغرب، كانوا يلقبون بلقب الإمام، وأن هذه الإمامة انتقلت في الأصل إلى جدهم إدريس بن عبد الله بوصاية من أخيه محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية، والذي انعقدت له الإمامة قبل بني العباس. ولما ثار في المدينة المنورة مطالباً بحقه الشرعي، قتله الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة ١٤٥ هـ.

وكان عالم دار الهجرة الإمام مالك بن أنس في ذلك الوقت يرجح إمامة محمد النفس الزكية على بني العباس. وقد لحق مالك أذى كبير إذ ضربه والى المدينة بالسياط من جراء ذلك. ولا شك أن هذا الحادث جعل لمالك بن أنس ومذهبه مكانة في دولة الأدارسة بالمغرب بدليل ما رواه ابن خلدون من أن الإمام إدريس بن عبد الله (الأكبر) قال في هذا الصدد: «نحن أحق باتباع مذهبه وقراءة كتابه». يعني موطأ مالك ـ وأمر بذلك في جميع عمالته.

ولقد امتد حكم الأدارسة بالمغرب من السوس الأقصى إلى تلمسان في المغرب الأوسط، وتوجد في خزانة الرباط وثيقة هامة، وهي قطعة من رسالة الإمام إدريس الأول أو الأكبر إلى أهل مصر يذكرهم فيها بفضائل أهل البيت النبوي الذي ينتمي إليه، ويصف التضحيات الغالية التي بذلوها في سبيل حقهم الشرعي الموروث عن الرسول (ﷺ)، ويطالبهم بتأييده ومساندته. ورسالة الإمام إدريس أو المولى إدريس، كما يسمونه المغاربة، إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الأدارسة لم يفكروا في فصل المغرب عن بقية العالم الإسلامي كما يزعم البعض، بل كانوا يريدون توحيد العالم الإسلامي تحت

قيادتهم مستندين في ذلك إلى أصلهم الشريف وشرعيتهم في الحكم.

ويتضح من الأحداث التاريخية التالية أن الخلافة العباسية، قد خشيت على نفسها من اتساع أهداف الدولة الإدريسية، فأقامت دولة الأغالبة في إفريقية (أي القطر التونسي) سنة ١٨٤ هـ (٨٠٠ م)، لتكون حداً فاصلاً بين بلادها وبلاد الأدارسة.

ولكن على الرغم من هذا الحاجز الذي أقامه العباسيون في وجه المغرب، حاول الأدارسة من جانبهم استمالة الأغالبة وكسب صداقتهم، ووجدوا استجابة من بعض أمرائهم، ففي هذا الصدد يقول لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ) في كتابه أعمال الأعلام (القسم الخاص بتاريخ المغرب ص ١٧ - ١٨): «وكتب إدريس بن عبد الله، القائم بالمغرب، إلى ابراهيم ابن الأغلب، يستكفيه عن ناحيته، ويُذَكّره بقرابته من رسول الله، فأجابه عن كتابه وأودعه، ولم تجر بينهما حرب». ثم يضيف ابن الخطيب في موضع آخر من كتابه:

«ذكر أن الخليفة المأمون وجه إلى زيادة الله بن ابراهيم بن الأغلب، كتاباً يأمره فيه بالدعاء لعبد الله بن طاهر حاكم مصر، فلم يرض بذلك زيادة الله، وأمر بإدخال رسول المأمون عليه ليلة وهو ثمل، ونار عظيمة بين يديه في كوانين، وقد احمرت عيناه، فهال الرسول منظره. وكان من كلامه بعد تقرير شأنه وطاعة سلفه: يأمرني بالدعاء لعبد خزاعة؟ هذا ما لا يكون أبداً، ثم مد يده إلى كيس بجنبه فيه ألف دينار ودفعه إلى رسول المأمون وصرفه. وكانت في الكيس دنانير من المضروبة بأسماء بني إدريس الظاهر ملكهم يومئذٍ بالمغرب، ففهم المأمون مغزاه ولم يعاتبه أبداً».

وواضح من هذه النصوص السابقة، أن الأدارسة قد اتصلوا بأهل مصر كما اتصلوا بأهل تونس لدرجة أن أحد ملوك الأغالبة قد هدد الخليفة المأمون بمبايعتهم والانضمام إليهم.

واستمر الأدارسة في الحكم إلى أن قضى على نفوذهم الفاطميون.

## خلافة العبيديين أو الفاطميين:

قامت الخلافة الفاطمية في المغرب سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) على أثر دعاية سرية واسعة النطاق قام بها داعيتهم أبو عبد الله الشيعي وانتهت بتولية الخليفة الفاطمي الأول عبيد الله المهدي[1]. ولا شك أن دعوة العلويين الأدارسة، رغم كونها لا تدين بالمذهب الإسماعيلي الشيعي، مذهب الدولة الفاطمية، إلا أنها مهدت السبيل لدعاة الفاطميين في المغرب، وهيأت الأذهان بقبول دعوتهم لآل البيت.

واستطاعت الدولة الفاطمية بفضل تأييد بعض القبائل المغربية، أن تقضي على نفوذ الأغالبة والرستميين والمدراريين بل والأدارسة أيضاً، وأن تحقق وحدة مغربية قاعدتها مدينة المهدية في افريقية (نسبة إلى المهدي الذي بناها).

والخلافة الفاطمية خلافة دينية وراثية تقوم على أساس المذهب الشيعي الاسماعيلي وتستند إلى أساسين هامين:

الأساس الأول: هو العلم اللّدني أو الإلّهي الموروث عن النبي (ﷺ) عن طريق علي بن أبي طالب ثم أولاده من بعده إلى الفاطميين. فالإمام الفاطمي هو المشرع وهو المنفذ، وهو معصوم من الخطأ نتيجة لما ورثه من علوم لدنية عن النبي. وهناك نوعان من العلوم: علم الظاهر وعلم الباطن، أي ظاهر القرآن وباطنه. وقد علّم النبي (ﷺ) الإمام علياً هذين النوعين من العلوم، فأطلق على خفايا الكون والسر المكنون من هذه العلوم، وكل إمام ورّث هذه الثروة العلمية لمن جاء بعده، ولهذا كان الإمام معلماً أكبر.

---

(١) درجت المصادر على تسميتهم بالعبيديين نسبة إلى عبيد الله المهدي، بصيغة التصغير والأصح تسميتهم بالعبديين نسبة إلى عبد الله المهدي، بلا تصغير، كما هو مدون على الدنانير والموازين المضروبة في عهده.

أما الأساس الثاني للإمامة الفاطمية: فهو مسألة الوصية أو النص على ولاية العهد. والمعروف في ذلك أن الخلافة الفاطمية ترى كما يرى الشيعة عموماً أن علياً يستحق الخلافة بعد النبي لا عن طريق الكفاية وحدها (أي سلامة الرأي)، بل عن طريق النص عليه بالإسم. فالإمامة عندهم ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، وإنما هي ركن من أركان الدين ولا يمكن للنبي أن يتركها للأمة، بل كان عليه تعيين إمام لهم معصوماً من الخطأ، وأن علياً هو الذي عينه النبي إماماً بعده. ويستشهدون في ذلك بوصية الرسول عقب حجة الوداع، وفي مكان يسمى بغدير خُم بين مكة والمدينة، حيث قال: «ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم والِ من والاه وعاد من عاداه». وقوله أيضاً: «عليّ مني بمنزلة هارون من موسى». ومن هنا نشأت فكرة الوصية، ولقب الإمام عليّ بالوصي، بينما لقب من جاء بعده بالأئمة، ومرتبة الوصاية أعلا من مرتبة الإمامة، وتلي مرتبة النبوة. ثم انتشرت الوصية بين الشيعة عامة والفاطميين خاصة فقالوا: إن الإمامة تنتقل من الأباء إلى الأبناء ولا تنتقل من أخ إلى أخ بعد انتقالها من الحسن إلى الحسين، فالأب ينص على ابنه في حياته، ولا يقوم النص في الإمامة على أساس تولية الابن الأكبر، فالإمام يستطيع أن ينص على أي ابن له، فهذا أمر يخصه وحده، لأنه يتلقى علمه ووحيه من الله.

## الخلافة الأموية بالأندلس ٣١٦ ـ ٤٢٢ هـ (٩٢٩ ـ ١٠٣١ م):

وهي خلافة سنّية قامت متأخرة بالأندلس، زمن عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر لدين الله وذلك في سنة ٣١٦ هـ (٩٢٩ م)، ونتيجة لظروف سياسية خاصة أحاطت بالأندلس في ذلك الوقت. أما قبل ذلك التاريخ، فقد مرت الأندلس في دورين أساسين: ـ

الدور الأول: يمتد من سنة ٩٢ إلى ١٣٨ هـ (٧١١ ـ ٧٥٦ م) أي منذ

الفتح الإسلامي للأندلس، إلى قيام الدولة الأموية بها. وفيه كانت الأندلس إمارة غير مستقلة وغير وراثية وتتبع الخلافة الأموية بدمشق ويحكمها والي يعرف بالأمير.

الدور الثاني: يمتد من سنة ١٣٨ إلى ٣١٦ هـ (٧٥٦ - ٩٢٩ م) أي منذ مجيء الأمير عبد الرحمن الأول (الداخل) الملقب بصقر قريش إلى الأندلس سنة ١٣٨ هـ وينتهي بإعلان عبد الرحمن الثالث نفسه أميراً للمؤمنين وتلقبه بالناصر لدين الله سنة ٣١٦ هـ. وفي هذا الدور كانت الأندلس إمارة وراثية مستقلة سياسياً عن خلافة المشرق العباسية. أما من الناحية الروحية، فيفهم من كلام بعض المؤرخين أن أمراء بني أمية الذين حكموا الأندلس قبل عبد الرحمن الناصر، دعوا في خطبهم الدينية لخلفاء بني العباس ببغداد رغم العداء السياسي الذي كان قائماً بين هاتين الدولتين. غير أن هذه الرواية في الواقع لم يقم عليها دليل أو اجماع تاريخي. أما ثقاة مؤرخي الأندلس فقد حددوا مدة الدعاء لبني العباس بفترة قصيرة في بداية عهد عبد الرحمن الداخل ثم قطع الدعاء لهم بعد ذلك.

فالفقيه أبو محمد بن حزم القرطبي (ت ٤٥٦ هـ) في كتابه «نقط العروس» (ص ٧٥)، يقول إن الدعوة للعباسيين استمرت عدة سنوات ثم قطعها عبد الرحمن الداخل. كذلك يقول المؤرخ البلنسي ابن الأبار (ت ٦٥٨ هـ) في كتابه «الحلة السيراء» (جـ ١ ص ٣٥)، إن عبد الرحمن الداخل أقام أشهراً دون السنة يدعو لأبي جعفر المنصور، ثم قطع الدعاء له بعد ذلك. أما المؤرخ الجزائري أحمد المقري (ت ١٠٤١ هـ) فقد أورد لنا في كتابه «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» (جـ ٤ ص ٥٩)، رواية طريفة يبين فيها الظروف والملابسات التي تم فيها انقطاع هذه الدعوة للعباسيين فيقول: «وفر من الشام الأمير عبد الملك بن عمر بن مروان الأموي، خوفاً من المسوّدة (أي العباسيين)، فمر بمصر ومضى إلى الأندلس، وقد غلب عليها الأمير عبد الرحمن بن معاوية الداخل، فأكرمه ونوه به وولاه

إشبيلية، لأنه كان قُعْدُدَ[1] بني أمية. ثم إنه لما وجد الداخل يدعو لأبي جعفر المنصور العباسي، أشار عليه بقَطع اسمه من الخطبة وذكّره بسوء صنيع بني العباس ببني أمية، فتوقف عبد الرحمن في ذلك، فما زال به عبد الملك حتى قطع الدعاء له، وذلك أنه قال له حين امتنع من ذلك: إن لم تقطع الخطبة لهم قتلت نفسي!!، فقطع حينئذٍ عبد الرحمن الخطبة للمنصور بعد أن خطب باسمه عشرة أشهر».

من هذه النصوص السابقة يبدو لنا أن ما يتعلق بدعاء بني أمية في قرطبة للعباسيين أمر مبالغ فيه وأن هذه الدعوة لم تدم أكثر من فترة قصيرة في بداية عهد عبد الرحمن الأول ثم قطعت بعد ذلك نهائياً. على أنه يلاحظ أن أمراء بني أمية الذين حكموا قبل الناصر وإن كانوا قد قطعوا الدعاء لبني العباس إلا أنهم لم يلقبوا أنفسهم بلقب خليفة، واكتفوا بتلقيب أنفسهم بأبناء الخلائف، وهناك فرق كبير بين خليفة وابن خليفة بطبيعة الحال. ولا شك أن السبب في ذلك هو شعورهم بأن الخلافة وحدة لا تتجزأ ولا تتعدد وأن الخروج عنها عصيان وأن الخليفة الشرعي هو حامي حمى الحرمين الشريفين أي المسيطر على الحجاز أصل العرب والملة ومركز العصبية.

هذا هو الأصل النظري للخلافة السنّية، غير أن مصلحة العمل، ومقتضيات السياسة، وتغيرات الظروف فيما بعد، حتمت الخروج عن ذلك الأصل النظري ووضعه محل الاجتهاد، ومن ثمّ أجاز السنّيون أنفسهم تعدد الخلافة ما دامت هناك مصلحة تقضي بذلك، واعترفوا بشرعية إمامين يتوليان الحكم في وقت واحد على شرط أن تكون بينهما مسافة كبيرة ومساحة واسعة لمنع الاصطدام والفتنة بين المسلمين، وقد يؤيد ذلك ما رواه صاحب كتاب الحلل الموشية (ص ١٩) من أن الأندلسيين أنفسهم هم الذين بايعوا وحملوا الأمير عبد الرحمن بن محمد (الثالث) على حمل هذين الإسمين: أمير المؤمنين والناصر لدين الله، وصاروا يخاطبونه باسم الخليفة قبل إعلانه رسمياً.

(١) القُعْدُد: القريب النسب من الجد الأعلى.

وهكذا نرى مما تقدم أن نظرية الخلافة السنّية قد تكيفت تكيفاً جديداً تبعاً للواقع وللضرورة السياسية، والنظريات الناجحة دائماً تتبع الواقع وتتأثر به. وعلى أساس هذا المفهوم الجديد للخلافة، أعلن عبد الرحمن الثالث نفسه خليفة للمسلمين سنة ٣١٦ هـ (٩٢٩ م)، ولا شك أنه كان مدفوعاً في ذلك بمصالح مختلفة في الخارج والداخل معاً، واهمها:

١ ـ قيام خلافة شيعية فتية معادية في المغرب الإسلامي وهي الخلافة الفاطمية التي كانت ترنو إلى الأندلس بعين لا تخلو من الطمع.

٢ ـ ضعف الخلافة العباسية في المشرق أيام الخليفة المقتدر، واستبداد القواد الأتراك بها وعجزها عن حماية العالم الإسلامي.

٣ ـ الاستجابة لرغبة الأندلسيين في أن يكون خليفة للمسلمين.

وهكذا تحولت الأندلس منذ سنة ٣١٦ هـ من إمارة إلى خلافة، واستمر لقب خليفة في ذرية عبد الرحمن الناصر من بعده حتى سقوط الدولة الأموية سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣١ م) ويلاحظ أن نظام الخلافة الأموية في الأندلس كان نظاماً ملكياً سنّياً يقوم على أساس التوريث، إلا أنه في الوقت نفسه كان يتسم بالبساطة وعدم التعقيد، فالخليفة إنسان عادي قد يخطىء وقد يصيب والناس أحرار في نقده وإن استطاعوا عزله عزلوه. ومن أمثلة هذه الروح الديمقراطية التي امتازت بها الخلافة الأموية بالأندلس أن الخليفة عبد الرحمن الناصر حينما بنى مدينة الزهراء في شمال غرب قرطبة وصرف عليها جزءاً كبيراً من وقته ومن مال الدولة، قامت ضده معارضة شديدة تزعمها قاضي قرطبة المنذر بني سعيد البلوطي الذي أخذ يعرض بالخليفة في المسجد أيام الجمعة. وقد أثارت هذه المعارضة غضب الخليفة الناصر، ويؤثر عنه أنه قال في هذا الصدد: «والله لقد تعمدني منذر بخطبته، فأسرف عليّ وأفرط في تقريعي وتفزيعي، ولم يحسن السياسة في وعظي، فزعزع قلبي وكاد بعصاه يقرعني!!» ثم أقسم بألا يصلي خلفه صلاة الجمعة أبداً، ولكنه لم يستطع إيذاءه أو عزله.

ومن حسن الحظ أن وثيقة إعلان الخلافة التي وزعها الخليفة الناصر على عماله في هذا الشأن، محفوظة لدينا في كتب بعض المؤرخين مثل كتاب البيان المغرب لابن عذاري وكتاب الحلل الموشية، ويلاحظ فيها البساطة في العرض والطلب، فهي أشبه بعقد بين الحاكم والمحكوم.

## الصراع بين خلافتي المغرب والأندلس:

لا شك أن قيام خلافتين متجاورتين وعلى أسس مذهبية مختلفة، كان من شأنه أن يحدث صداماً بينهما، وهذا ما حدث فعلاً بالنسبة لخلافة الفاطميين الشيعة بالمغرب وخلافة الأمويين السنّة بالأندلس.

ولقد اتخذ الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر لمحاربة النفوذ الفاطمي الخطوات التالية:

١ - تحصين الثغور الأندلسية الجنوبية المواجهة للمغرب مثل جبل طارق والجزيرة الخضراء وطريف.

٢ - احتلال الثغور المغربية المطلة على مضيق جبل طارق مثل سبتة وطنجة ومليلة، للسيطرة على المضيق ومنع أي غزو يقوم به الفاطميون للأندلس من الجنوب.

٣ - التحالف مع القوى السنّية في المغرب ومع بعض قبائل البربر مثل قبيلة زناتة التي عمل على تحريضها ودفعها إلى قتال حلفاء الفاطميين من البربر مثل قبيلة صنهاجة. ولم يقف الفاطميون مكتوفي الأيدي، بل اتخذوا كذلك سياسة عدائية مماثلة لمحاربة النفوذ الأموي في المغرب، ومثال ذلك: -

١ - التحالف مع بعض قبائل البربر في المغرب مثل قبيلتي كتامة وصنهاجة لمقاومة قبيلة زناتة الموالية للأمويين.

٢ - إرسال الدعاة والجواسيس إلى الأندلس لمعرفة أحوال البلاد، ومواطن القوة والضعف فيها من جهة، ولنشر الدعوة الشيعية فيها من جهة أخرى. وكان هؤلاء الدعاة يخفون أهدافهم الحقيقية بستار من

المصالح المشروعة كالتجارة والعلم والسياحة الصوفية. ومن بين هؤلاء الدعاة أو الجواسيس نذكر الرحالة المعروف ابن حوقل النصيبي الذي دخل الأندلس في زي تاجر، وكتب للفاطميين تقريراً عن الأندلس وثرواتها وأحوال جيوشها. وقد أورد هذا التقرير في كتابه المعروف بصورة الأرض.

واستمر النزاع بين هاتين الخلافتين قائماً على إثارة الفتن بين القبائل، واحتلال المواقع الهامة، وتدبير المؤامرات من وراء ستار، بل تطور الأمر إلى اشتباك مسلح بينهما على شكل غارات بحرية تشنها أساطيل كل من الدولتين على سواحل الأخرى.

وأخيراً، يبدو ان الفاطميين شعروا آخر الأمر بأن بقاءهم بالمغرب أمر محفوف بالمخاطر أمام وثبات البربر وتقلباتهم، وأمام غارات الأمويين ودسائسهم، ولعل هذا هو السبب الحقيقي الذي جعلهم يصممون على إخلاء هذا الميدان والتحول إلى مصر.

وفي عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) تمكن القائد الفاطمي جوهر الصقلي من الاستيلاء على مصر وتأسيس العاصمة الجديدة القاهرة وبناء مسجدها المعروف بالجامع الأزهر، وفي ذلك يقول الشاعر الفاطمي ابن هانىء الأندلسي معبراً عن سروره:

تقول بنو العباس هل فُتحت مصرُ؟ فقل لبني العباس قد قضي الأمرُ

ثم لحق الخليفة المعز لدين الله الفاطمي بقائده جوهر في مصر سنة ٣٦٢ هـ تاركاً حكم المغرب في يد حلفائه بني زيري زعماء صنهاجة الذين اكتفوا بحكم النصف الشرقي من المغرب باسم الدولة الزيرية. أما القسم الغربي فقد سيطرت عليه زناتة وحلفاؤها الأمويون. وبذلك حدث نوع من توازن القوى بين الخلافتين المتنازعتين وحلفائهما في المغرب.

## ثانياً: خطة الوزارة:

بعد الخلافة تأتي الوزارة من حيث الأهمية الإدارية في الدولة. ونظام الوزارة فارسي قديم وليس من مستحدثات الإسلام. ولهذا اختلف اللغويون حول أصل لفظ وزير وهل هو فارسي من كلمة وتشير أي الرئيس الذي يحكم، أم هو عربي من الوزْر (بسكون الزاي) وهو الثقل أو العبء، أو من الوزَر (بفتح الزاي) وهو الملجأ أو المعتصم بمعنى أن الوزير يحمل الثقل عن الخليفة أو أنه يلجأ إليه في الأمور الهامة.

ومهما يكن من شيء، فقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في سورة طه: ﴿ واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري ﴾. وفي سورة الفرقان: ﴿ ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً ﴾. كذلك عرفه العرب أيام الرسول وفي عهد الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية من حيث أن الخلفاء كانوا يرجعون إلى مستشارين أو أصحاب رأي فيما يحتاجون إليه من أمور. فهؤلاء الأشخاص كانوا يقومون بعمل الوزير ولكنهم لم يحملوا هذا اللقب إلا نادراً[1]. نذكر على سبيل المثال أن الكاتب في عصر الدولة الأموية، كان يقوم مقام الوزير[2].

ثم جاءت الدولة العباسية متأثرة بتقاليد الفرس ونظمهم، فجعلت للوزارة اختصاصات معينة وقواعد مقننة من أهمها الإشراف على الشؤون المالية. فالوزير هو المختص بحسابات الدولة من دخل وخرج ونفقات، وهذا كان يتطلب منه دراية واسعة بإيرادات الدولة ومواردها الاقتصادية في مختلف الأقاليم والأمصار. وقد حفظت لنا المصادر الإسلامية عدداً من قوائم الخراج التي كانت تمثل إيرادات الدولة العباسية[3].

(١) نذكر على سبيل المثال زياد بن أبيه الذي لقب بالوزير في عهد معاوية بن أبي سفيان، وروح ابن زنباع الذي لقب بالوزير في عهد عبد الملك بن مروان.

(٢) مثال ذلك عبد الحميد الكاتب على عهد مروان بن محمد.

(٣) مثال ذلك قائمة الجهشياري (ت ٣٣١هـ) في كتابه الوزراء والكتاب ص ٢٨١ وهي تمثل

فالوزير بحكم اختصاصه، كان هو المشرف على ديوان الخراج في الدولة (الدخل)، كما كان هو المشرف أيضاً على ديوان النفقات (المنصرف). وقدرة الوزير تظهر حينما يحدث عجز في الميزانية بين الدخل والمنصرف، فيتخذ التدابير اللازمة لتلافي الأمر وسد العجز.

وإلى جانب هذه النواحي المالية والاقتصادية، كان الوزير أيضاً هو المختص بفن الإنشاء وذلك كما يقول الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، كي يسترق قلوب الرجال بخلابة لسانه وحسن بيانه. ولهذا جرت العادة أن يكون الوزير من بلغاء اللغة، لأنه هو الذي يتولى بنفسه الإشراف على ديوان الرسائل الذي سمي فيما بعد بديوان الإنشاء.

كذلك كان على الوزير أن يلم بأصول الآداب السلطانية ليعرف كيف يعامل الخلفاء، وأن يكون دارساً كذلك لعقلية الجماهير ليعرف كيف يسوسهم ويعاملهم.

كذلك أصبح للوزير العباسي راتب خاص ودار خاصة عرفت بدار الوزارة بجوار قصر الخلافة. كما صار له لباس خاص عرف بالسواد وهو شعار الدولة العباسية. ويقال إن وزراء العباسيين كانوا يلبسون قلانس فارسية سوداء طويلة حتى إنهم كانوا يستعينون على رفعها من داخلها بالقصب.

وهكذا نجد أن الوزارة أيام العباسيين أصبح لها من حيث المظهر والاختصاص والتسمية والمعاش، طابع جديد لم يوجد من قبل. وفي هذا

---

الخراج في عهد هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ)؛ وقائمة ابن خلدون في مقدمته ص ١٧٩ وهي منسوبة إلى عصر الخليفة المأمون (١٨٩ ـ ٢١٨ هـ)؛ وقائمة ابن خرداذبة في كتابه المسالك والممالك وهي تمثل خراج الدولة العباسية في القرن الثالث الهجري، وقائمة قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) في كتابه الخراج وصنعة الكتابة وهي تمثل الخراج الكلي للدولة العباسية. راجع (محمد ضياء الدين الريس: الخراج في الدولة الإسلامية ص ٤٢٢ ـ ٤٣٥).

الصدد يقول ابن خلدون في تحديد اختصاص الوزير العباسي (المقدمة ص ٢٣٨):

«فلما جاءت دولة بني العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، عظم شأن الوزير، وصارت إليه النيابة في انفاذ الحل والعقد، وتعينت مرتبته في الدولة، وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب، وجُعل لها النظر في ديوان الحسبان، لما تحتاج إليه خُطته من قَسم الأعطيات في الجند، فاحتاج إلى النظر في جمعه وتفريقه. وأضيف إليه النظر فيه، ثم جعل له النظر في القلم والترسيل، لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور. وجعل له الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذياع، فصار اسم الوزير جامعاً لخطتي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة».

هذا، ويلاحظ أن معظم وزراء العباسيين كانوا من عائلات فارسية كأسرة البرامكة، وبني سهل، وبني طاهر، وبني الفرات، وبني الجراح، وبني خاقان، وبني وهب.. الخ.

وحينما ضعف نفوذ الخلفاء العباسيين، تحول السلطان والنفوذ من الخلافة إلى الوزارة وهنا أخذت الوزارة معنى آخر، فبعد أن كانت وزارة تنفيذ، أصبحت وزارة تفويض، أي بعد أن كان الخليفة يأمر والوزير ينفذ، صار الخليفة يفوض إلى وزيره تصريف جميع أمور الدولة بينما بقي هو كالمحجور عليه.

ولما استبد بالخلافة العباسية أسرة بنو بويه الفرس (٣٣٤ - ٤٤٧ هـ) أنف هؤلاء من اتخاذ لقب وزير، وطمعوا في ألقاب الإمارة والسلطنة، فاتخذوا لقب ملك، وأمير الأمراء (شاهنشاه). ثم جاء بعدهم الأتراك السلاجقة (٤٤٧ - ٦٥٦ هـ)، فغيروا هذا اللقب واتخذوا لقب سلطان وصار بيدهم كما حدث للبويهيين من قبل، الأمور السياسية والحربية معاً. أما لقب

وزير، فقد ظل باقياً إلا أن مكانته انحطت بعد أن زالت عنه جميع اختصاصاته وصار عمله محدوداً ككاتب للخليفة أو كاتم لأسراره.

وما يقال عن وزارة العباسيين يقال أيضاً عن وزارة الخلافة الفاطمية في القاهرة، من حيث إنها بدأت هي الأخرى منذ عهد الخليفة العزيز بالله بوزارة تنفيذ ثم أصبحت وزارة تفويض حينما ضعف نفوذ الخلفاء الفاطميين وسيطر على الدولة أمير الجيوش بدر الجمالي وأولاده من بعده. فنظام إمرة الجيوش في أيام الفاطميين كان يشبه نظام إمرة الأمراء في عهد العباسيين.

أما عن نظام الوزارة في المغرب، فنلاحظ أن الدول الإسلامية الأولى التي قامت في المغرب، لم يظهر فيها لقب وزير باستثناء دولة الأغالبة التي اتخذ بعض أمرائها وزراء في دولتهم، إلا أنه يلاحظ أن نفوذ وزراء الأغالبة كان ضعيفاً حتى كاد لقب الوزير عندهم أن يكون لقباً تشريفياً. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن الأغالبة، رغم استقلالهم، كانوا يحكمون باسم خلافة بغداد، وقد اعتادوا أن يكونوا عمالاً لها من قديم في هذه المنطقة مما جعلهم يباشرون أعمالهم بأنفسهم منذ بداية دولتهم في القيروان. أما الأدارسة في فاس، والرستميون في تاهرت، والمدراريون في سجلماسة، والفاطميون إبان حكمهم في المغرب، فعلى الرغم من أنهم استعانوا بمن عاونهم في الحكم، إلا أنهم لم يطلقوا عليهم لقب وزير. فالفاطميون مثلاً لم يتخذوا الوزراء إلا في القاهرة ومنذ أيام الخليفة العزيز بن المعز الفاطمي. وفي ذلك يقول المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) في كتابه الخطط (جـ ٢ ص ٢٠٥): «وأول من قيل له الوزير في الدولة الفاطمية، الوزير يعقوب بن كلس وزير العزيز بالله».

أما في الأندلس، فقد وجدت خطة الوزارة منذ قيام الدولة الأموية، وكان منصب الوزير في بادىء الأمر يشبه في مدلوله ما كان سائداً في بقية أنحاء العالم الإسلامي، ثم جاء الأمير عبد الرحمن الثاني (الأوسط) (٢٠٧ - ٢٣٨ هـ) الذي أعاد ترتيب الجهاز الحكومي في الأندلس، وأجرى تعديلات في الوظائف العامة ومن أهمها خطة الوزارة التي خصها بعنايته، وقسمها إلى

عدة وزارات مختلفة. وقد أمدنا المؤرخون الأندلسيون بمعلومات هامة عن هذه القاعدة الثانية في الدولة.

فابن عذاري في كتابه البيان المغرب يشير إلى أن وزراء الأمير عبد الرحمن الثاني كانوا تسعة وأن رزق كل واحد منهم كان ثلاثمائة دينار في الشهر. ويقول ابن حيان القرطبي في هذا الصدد: «والأمير عبد الرحمن (الثاني) أول من ألزم الوزراء على الاختلاف إلى القصر، كلَّ يوم، والتكلم معهم في الرأي، والمشورة لهم في النوازل، وأفرد لهم بيتاً رفيعاً داخل قصره مخصوصاً بهم يقصدون إليه ويجلسون فيه فوق أرائك قد نضدت لهم، فكان يستدعيهم إلى مجلسه جماعة وأشتاتاً، ويخوض معهم فيما يطالع به من أمور مملكته، ويفحص معهم الرأي فيما يبرمه من أحكامه. وإذا قعدوا في بيتهم (أي بيت الوزارة)، أخرج رقاعه ورسائله إليهم بأمره ونهيه، فينظرون فيما يصدر إليهم من عزائمه، وجرى على ذلك من تلاهم».

ويضيف ابن خلدون بعض التفصيلات عن اختصاص كل وزير بقوله (المقدمة ص ٢٣٩): «وأما دولة بني أمية بالأندلس، فأبقوا اسم الوزير في مدلوله، ثم قسموا خطته أصنافاً، وأفردوا لكل صنف وزيراً، فجعلوا لحسبان المال وزيراً، وللترسيل وزيراً، وللنظر في حوائج المتظلمين وزيراً، وللنظر في أحوال الثغور وزيراً. وجُعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك، كلٌّ فيما جُعل له. وأُفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم وخصوه باسم الحاجب، ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم».

من هذه النصوص السابقة، نفهم أنه كان يوجد بالأندلس على عهد الدولة الأموية، وزارات متعددة المناصب، لها رئيس وزراء وهو الحاجب الذي يتصل بالخليفة. وهذا التعدد في مناصب الوزراء لا نجده في نظام الوزارة بالشرق العربي حيث كانت السلطة مركزة في يد وزير واحد فقط.

والحاجب في المشرق هو الذي كان يقف بباب الخليفة أو السلطان، أما في الأندلس فكل ناحية من نواحي الإدارة العامة لها وزير مختص بها، ثم هناك الرئاسة العامة للوزارة وهي الحجابة كما كان هناك بيت خاص لانعقاد مجلس الوزراء في قصر الخلافة. فالوزارة في الأندلس كانت قريبة الشبه بنظام الوزارات الحديثة،، وهي في هذا تختلف عن نظام الوزارة المعروف في المشرق وفي أوربا في العصر الوسيط.

وفي عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) أطلق لقب «ذو الوزارتين» على بعض الوزراء والحجاب في الأندلس، وقد سبق أن استخدم هذا اللقب في المشرق أيضاً على عهد العباسيين، ومثال ذلك الخليفة المأمون الذي منحه لوزيره الفضل بن سهل. والمراد هنا بتلك التسمية أن صاحبها يجمع بين السلطتين المدنية والعسكرية معاً، ولهذا يقال له أيضاً: «صاحب السيف وصاحب القلم».

أما في الأندلس، فيبدو أن استعمال هذا اللقب قد اختلف في مدلوله عن المشرق، إذ يلاحظ أن الخليفة عبد الرحمن الناصر قد أنعم به على وزيره أحمد بن عبد الملك بن شهيد نتيجة للهدايا الثمينة الفاخرة التي اتحفه بها هذا الوزير الثري[1]. عندئذٍ ضاعف له الخليفة راتبه ولقبه بذي الوزارتين، فهو مجرد لقب تشريفي وليس معناه صاحب السيف والقلم. هذا، ومن المعروف أن مناصب الوزارة في الأندلس كانت لأهميتها تُتوارث عندهم في البيوت والعائلات المعروفة مثل: بني شهيد، وبني حدير، وبني فطيس... الخ وهم يشبهون في هذا وزراء العباسيين في المشرق الذين كانوا ينتمون إلى عائلات معلومة.

ولما ضعفت الخلافة الأموية في الأندلس، أخذ نفوذ الحاجب يقوى شيئاً فشيئاً حتى استبد بكل أمور المملكة دون الخليفة، وصار اختصاصه يشمل الشؤون السياسية والعسكرية. وتنبغي الإشارة هنا إلى ما سبق أن بيناه، وهو

(١) راجع وصف هذه الهدايا في (المقري: نفح الطيب جـ ١ ص ٣٣٣ - ٣٣٤).

أن الحاجب في الأندلس لم يكن ذلك الرجل الذي يقف بباب الخليفة ليحجبه عن الخاصة والعامة كما كان الحال في الشرق، وإنما قصد به رئيس الوزارة، أو ما يسمى بالوزير في المشرق. ولقد برز من هؤلاء الحجاب الأقوياء في الأندلس، جعفر المصحفي ثم المنصور بن أبي عامر وأبناؤه من بعده. ومنذ ذلك الوقت أخذت مكانة الوزير تضعف في الأندلس نتيجة لازدياد سلطة الحاجب في الدولة، وصارت كلمة وزير تمنح للطبقة الوسطى من الموظفين والكتاب وشيوخ القرى، حتى سقوط الدولة الأموية بالأندلس.

**ثالثاً: خطة القضاء:**

القضاء منصب رفيع قد يأتي بعد الخلافة مباشرة، لأن صاحبه يمثل الشرع وأحكام الدين. حقيقة أن خطة الوزارة كانت أوسع سلطة ونفوذاً، إلا أنها كانت تعتبر من توابع الخلافة، أي أنها لم تكن مستقلة تمام الاستقلال. أما القضاء فكان مستقلاً في إدارته ولا يقبل أي تدخل من جانب السلطة التنفيذية. ولهذا كان كثيراً من العلماء يمتنعون عن قبول منصب القضاء خوفاً من تدخل السلطة الحاكمة في شؤونهم، وقد نال بعضهم أذى كبير من جراء هذا الامتناع، مثال ذلك الإمام أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ)[١] الذي اعتذر عن تولي منصب القضاء في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، خشية أن يحمله الخليفة على الافتاء بما يخالف الشريعة الإسلامية ولا يتفق مع ذمته وضميره، وقد عاقبه الخليفة المنصور على هذا الرفض بالسجن، ثم عفا عنه بعد ذلك.

وإلى جانب استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، فإن القاضي كان يتمتع بمكانة كبيرة بين الجماهير من حيث أنه المنفذ لأحكام الشريعة والدين.

---

(١) توفي الإمام أبو حنيفة ببغداد ودفن بها في الحي المعروف بالأعظمية نسبة إلى لقبه الإمام الأعظم.

## مصادر التشريع الإسلامي:

### ١ ـ القرآن الكريم:

هو عماد التشريع لأنه يعتبر أساس الأصول التي يرجع إليها فقهاء المسلمين في استنباط الأحكام الشرعية. وتنقسم آيات القرآن إلى مكية ومدنية. فالآيات المكية، وهي التي نزلت على الرسول بمكة، تدعو إلى توحيد الله وتقيم البراهين على وجوده، وتذكر بيوم القيامة وما سيحدث فيه من بعث وحساب ثم ثواب وعقاب. بينما الآيات المدنية، وهي التي نزلت على الرسول بالمدينة، فتبحث في التشريع التفصيلي وقصص الغزوات وما كان فيها وأسبابها. وفي القرآن شرائع اجتماعية فيما يتعلق بالأسرة ونظامها وتكوينها وهو ما يسمى اليوم بالأحوال الشخصية، كالزواج والطلاق والوصايا والميراث إلى غير ذلك. وفيه شرائع مدنية تتعلق بمعاملات الناس ـ كالوفاء بالعهود وتحريم الربا ـ، وبالقصاص أي العقوبات الجنائية، كما نجد فيه الشرائع الدينية من صلاة وزكاة وحج وصيام ـ الخ.

### ٢ ـ السنّة:

وهي أفعال وأقوال وإقرار الرسول (ﷺ)، وتستمد أحكامها من القرآن، ومن اجتهاد الرسول واستشارته لأصحابه. وتعتبر السنّة مفسرة للقرآن، ومفصلة لما أجمل من أحكامه. ومن الأحكام التي فصلتها السنّة وكانت مجملة في القرآن، أحكام الصلاة، إذ فرضها القرآن دون ذكر أوقاتها أو طرق أدائها وعدد الركوع والسجود فيها. ويؤثر عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم». وقد أمر القرآن بالزكاة، ولكنه لم يعين المقدار الواجب إداؤه ولا موعد الإداء وشرطه، وقد بيّنت السنّة كل ذلك، وقدرت قيمة الزكاة مثلاً بربع العشر عن المال الذي حل عليه الحول. ومن قوله تعالى في هذا الصدد في سورة الحشر (٥٩/٧):
﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾.

٣ - الإجماع:

وهو المصدر الثالث ويؤثر عن الخليفة أبي بكر الصديق أنه كان إذا اعترضته قضية ولم يجد في كتاب الله ولا في السنّة نصاً يقضي به فيها كان يجمع كبار الناس وخيارهم، ويستشيرهم، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به. ومن ثمّ صار إجماع العلماء في أي قضية دينية أو تشريعية، حجة نافذة المفعول. وهكذا يعتبر الإجماع مفتاح التطور في الشريعة الإسلامية مع مقتضيات الأحوال المتغيرة التي لم يرد فيها نص مما أدى إلى فتح باب الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه بشرط أن يستند إلى روح الشريعة الإسلامية.

٤ - القياس أو الرأي:

وهو قياس حادثة طارئة على حادثة فيها نص أو إجماع لاتحاد الصلة فيهما. غير أن المسلمين توسعوا في القياس وأطلقوه على الاجتهاد فيما لا نص فيه، أي جعلوه مرادفاً للرأي وخاصة أهل العراق الذين اعتمدوا على الرأي والقياس، وإمامهم في ذلك أبو حنيفة النعمان، وكان ذلك طبيعياً بسبب تعقد الحياة وتطور المدنية في البيئة العراقية لكونها مجمعاً لمختلف الأجناس والملل والنحل مما أدى إلى ظهور قضايا ومشاكل جديدة لا تنطبق عليها النصوص وتحتاج إلى وضعها محل الاجتهاد والحكم فيها عن طريق الاستنباط العقلي القائم على المنطق الدقيق وهو القياس أو الرأي.

٥ - جاري العمل:

والمقصود به جاري العرف، وهو ما يتعارف الناس عليه من فعل أو قول أو عادات جروا عليها من قديم. ولكل أمة أعرافها وعاداتها التي تتوسم الخير في اتباعها. ولهذا فإن العرف غير ثابت ويتغير بتغير الناس والبيئات والأزمان فليست له صفة الدوام. وعلى الرغم من أن هذا المصدر التشريعي، لم يتفق جمهور العلماء على الاستدلال به، فقد ظل للعرف سلطانه ما دام لا يحل محرماً، ويُستند إليه في استنباط الأحكام الشرعية. والقضاة عموماً لا

يحكمون بالنصوص فقط، بل يجتهدون ويستمدون أحكامهم من البيئة المحلية التي يعيشون فيها، والقانون جزءٌ من الحياة العامة يتأثر بها وبمجاريها، فلا مفر للقاضي أن يراعي في أحكامه ـ إلى جانب القرآن والسنّة والإجماع ـ ما اعتاد الناس عليه من قديم، خصوصاً وأن المسلمين الفاتحين اختلطوا بأهل البلاد الأصليين وأصبحت حياتهم مشتبكة مع حياتهم.

وقد راعى أئمة المسلمين في الشرق والغرب هذه الحالة، وجعلوها من أسس تشريعاتهم واعتبروها «عملاً» خاصاً بهم. فالإمام مالك خضع للبيئة الحجازية واعتبر عمل أهل المدينة من أسس تشريعه، وكذلك فعل أبو حنيفة في العراق والشافعي في مصر. واعتمد المشرعون في المغرب على عمل أهل فاس وعمل أهل الرباط وعلى أعراف البربر إلى جانب المذهب المالكي. وبالمثل يقال بالنسبة لقضاة الأندلس الذين كان لهم فقه خاص يقوم أساساً على المذهب المالكي، ولكنه يراعي العرف ويتأثر بالبيئة المحلية، وهذا ما اصطلح على تسميته «بعمل أهل قرطبة» الذي استمر العمل به جارياً إلى أواخر العصر الإسلامي بالأندلس بدليل قول الوزير الغرناطي ابن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ): «وقرطبة التي على هدى عملها جاري العمل». فهذا العمل التشريعي القرطبي ـ وإن كان في الأصل قياساً على عمل أهل المدينة الذي كان أصلاً من أصول المذهب المالكي ـ يمكن أن يعد مظهراً من مظاهر استقلال الفقه الأندلسي المالكي، كما يمكن أن نجد فيه استمراراً لتقليد تشريعي أصيل كان سائداً في إسبانيا قبل الفتح الإسلامي أيضاً أي منذ أيام الرومان والقوط.

**تطور خطة القضاء في الإسلام:**

على الرغم من أن العرب قبل الإسلام لم تكن لهم سلطة تشريعية تسن لهم القوانين، إلا أنه يمكن القول بأن فكرة القضاء نبتت عندهم في الجاهلية، وكانوا يعتمدون في أحكامهم على مصادر مختلفة نذكر منها: ـ

١ ـ الأعراف والتقاليد المستمدة من تجاربهم.

٢ ـ الاحتكام إلى العرافين والكهان.
٣ ـ الاحتكام بالقرعة.
٤ ـ النظر في المظالم وردّ حقوق المظلومين. وقد شهد الرسول في صغره مجلساً من هذا النوع، تحالف فيه القرشيون على نصرة المظلوم من الظالم وهو حلف الفضول.
٥ ـ وجد عند العرب قديماً ما يسمى بالحكومة، وهي لا تعني جهاز الحكم كما هو معروف حالياً وإنما كانت بمثابة مجلس قضائي لتقدير الضرر والتعويض عنه. وكان بنو سهم هم أصحاب الحكومة في قريش، وإليهم كان يحتكم القرشيون وغيرهم من العرب الوافدين على مكة فيما كان يقع بينهم من خصومات.

ولما جاء الإسلام، احتكم المسلمون الأوائل إلى الرسول (ﷺ)، واعتبر حكمه ملزماً حين نزلت الآية: ﴿فلا وَرَبِّكَ لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويُسلموا تسليماً﴾.

وبذلك يعتبر الرسول أول قاضٍ في الإسلام. وكان يحكم بين الناس بما ينزله الله عليه من الوحي، كما كان يستشير أصحابه، ويجتهد في بعض الأحيان. وكانت طرق الإثبات عنده: البيّنة واليمين وشهادة الشهود. وكان يقول في هذا الصدد: «البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر».

ولما انتشرت الدعوة الإسلامية، أذن الرسول لبعض الصحابة بالقضاء بين الناس بالكتاب والسنّة والاجتهاد. ولما وُلي أبو بكر، أسند القضاء إلى عمر بن الخطاب، فمكث عمر سنتين لا يأتيه متخاصمان لشدته وحزمه، ولم يتخذ عمر لقب قاضٍ.

ولما وُلي عمر الخلافة وانشغل بالفتوح والسياسة، مست الحاجة إلى فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية لاتساع رقعة الإسلام وعدم قدرة الخليفة والولاة في الجمع بين السلطتين. فالخليفة عمر يعتبر أول من عين

القضاة في الولايات الإسلامية للفصل في الخصومات طبقاً لأحكام القرآن والسنّة والاجتهاد. وكان يراعي في اختيار القاضي، غزارة العلم والتقوى والعدل.

واستمر القضاء مستقلاً عن السلطة التنفيذية، وبعيداً عن المؤثرات السياسية في عصر الدولة الأموية حيث كان القضاة يحكمون بالكتاب والسنّة وما يوحيه إليهم اجتهادهم، إذ لم تكن المذاهب الفقهية الأربعة التي تقيد بها القضاة بعد ذلك قد ظهرت بعد. ويلاحظ أنه لم يكن يفرق بين قاضٍ وآخر إلاّ من ناحية اتساع دائرته.

وفي عصر الدولة العباسية تطور نظام القضاء نتيجة لظهور المذاهب الفقهية المعروفة في عهدها. فأصبح القاضي ملزماً بأن يصدر أحكامه وفق إحدى هذه المذاهب، فكان القاضي في العراق يحكم وفق مذهب أبي حنيفة، وفي الشام والمغرب والأندلس وفق مذهب مالك بن أنس، وفي مصر وفق مذهب الشافعي وهكذا. وقد نتج عن ذلك ضعف روح الاجتهاد في الأحكام.

هذا، ويلاحظ أن الدولة العباسية اعتمدت في كثير من إدارتها على النظم الفارسية، ومن بين ذلك المنصب القضائي الساساني، «موبذان موبذ»، وتعريبه قاضي القضاة أو رئيس القضاة، وهو أعلا الوظائف الدينية قدراً ورتبة، فهو قاضي الدولة كلها، ومن سواه من القضاة في الأقاليم والأمصار نواب عنه، فهو المتصرف فيهم تعييناً وعزلاً مثل وزير العدل اليوم. ولهذا كان يلقب بقاضي القضاة، ومن عداه بالقاضي فقط أو قاضي بلد كذا. وأول من لقب بهذا اللقب في بغداد القاضي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم، صاحب كتاب الخراج، وحجة الفقه الحنفي وذلك في عهد الخليفة هارون الرشيد ولم يلبث هذا النظام أن انتقل إلى القاهرة أيام الفاطميين حيث كان كبير القضاة يسمى أيضاً بقاضي القضاة.

أما في الأندلس، فكان كبير القضاة يسمى أول الأمر بقاضي الجند، لأن المسلمين في الفترة الأولى بعد فتح الأندلس كانوا جنوداً. وعندما استقرت الدولة أيام عبد الرحمن الأول (الداخل)، وصارت قرطبة هي العاصمة، سمي بقاضي الجماعة أي قاضي الحضرة أو العاصمة، وكان مقره الدائم في قرطبة. والجماعة هنا تفسير بالجماعة الإسلامية التي استقرت في العاصمة الجديدة قرطبة.

غير أننا نلاحظ فرقاً جوهرياً بين منصب قاضي القضاة في المشرق، ومنصب قاضي الجماعة في الأندلس. فقاضي القضاة في بغداد أو القاهرة، هو قاضي الدولة كلها، ومن سواه من القضاة في الأقاليم نواب عنه ويتم تعيينهم وعزلهم على يديه وبأمر منه. أما قاضي الجماعة في الأندلس، فإن سلطته كانت قاصرة على العاصمة قرطبة ونواحيها فقط، بمعنى أنه لم يكن له سلطان على بقية القضاة في الكور[1] الأندلسية، فهم مستقلون بأنفسهم وليسوا نواباً عنه، بمعنى أن قاضي الجماعة لا يمتاز عن بقية القضاة إلا من الناحية الأدبية فقط بحكم كونه قاضياً للعاصمة ومستشاراً للخليفة وإماماً للصلاة في أيام الجمعة والأعياد.

وهكذا نجد أن القضاء في المشرق اتسم بطابع المركزية بينما اتبع في الأندلس نظام اللامركزية وكانت جلسات القاضي تعقد إما في المسجد الجامع أو في أي مسجد من المساجد، لأن المساجد في ذلك الوقت لم تكن قاصرة على الصلاة فقط، وإنما كانت بمثابة المحكمة للفصل في أمور الناس، والمدرسة لتعليمهم، والبرلمان الذي تناقش فيه مشاكلهم وقضاياهم، فضلاً عن أنها كانت أحياناً مقراً لبيت المال.

---

(١) الكور وتعني الولايات أو المقاطعات ومفردها كورة. وهذه الكلمة لا يعرف أصلها بالضبط: هل هي من قرية أو مجموعة القرى، أو من اللفظ اليوناني خوره بمعنى الريف أو الأرض أو من اللفظ اللاتيني كوريا بمعنى الحي. وعلى أية حال فإن الأندلس كانت في مجموعها مقسمة إدارياً إلى كور ومدن.

وفي القضايا التي تقع بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة)، فكان ينظر فيها قضاة مسلمون ويحكمون فيها بشريعة الإسلام، وفي هذه الحالة كان القاضي يجلس في رحبات المسجد الخارجية كي يستطيع النصراني أو اليهودي أن يصل إليه.

أما القضايا التي تقع بين أهل الذمة فيما بينهم، فكان ينظر فيها قضاة منهم يسمون بقضاة العجم. ونظراً لكثرة أهل الذمة المسيحيين في الأندلس، فقد دخلت كلمة قاضي في اللغة الإسبانية Alcalde وإن كان مدلولها أخذ يقل مع مرور الزمن، فهي اليوم تعني العمدة أو شيخ القرية.

ويشير محمد بن حارث الخشني (ت ٣٦٠ هـ) في كتابه القضاة بقرطبة (ص ١٣٨، ١٨٧)، إلى أن معظم قضاة الأندلس كانوا يتكلمون اللغة الأعجمية أو الرومانسية أي الإسبانية القديمة، ويناقشون بها المتهمين الإسبان المسيحيين. وهذه ظاهرة اجتماعية هامة ترينا إلى أي حد انتشرت اللغة الإسبانية بين مسلمي الأندلس.

أما من جهة رواتب القضاة، فكانت مرتفعة سواء في المشرق أو المغرب حتى يتسنى للقاضي الاستغناء عن الناس وصيانة كرامته.

هذا وقد كان يوجد في الأندلس حق الاستئناف، فالخصم الذي لا يرضيه حكم القاضي يستطيع أن يتظلم أمام قاضي آخر يسمى «صاحب الرد»، الذي كان ينظر في القضية مرة ثانية، فإذا وجد فيها مظلمة ردها للقاضي أو رفعها للسلطان كي يصدر فيها حكمه بعد استشارة مجلس المشورة أو الشورى الذي كان يضم قضاة للفتيا. ويبدو أن ولاية الرد لم تكن موجودة إلا في المغرب والأندلس فقط إذ إن فقهاء المشرق ولا سيما أبا الحسن الماوردي لم يذكرها في كتابه «الأحكام السلطانية». لقد وجد بالمشرق ما يسمى بديوان المظالم ولكن لم تكن له فيما يبدو صفة دائمة.

**الشرطة:**

تطلق كلمة الشرطة على الجند الذين يعملون على حفظ النظام وإقرار الأمن في البلاد ليلاً ونهاراً. ويقال إن الإسم مشتق من شرط أي وضع علامة، بمعنى أن الشرطة هم الذين أشرطوا أو أعلموا بعلامات خاصة تميزهم عن غيرهم. ويقال كذلك إن هذا النظام مأخوذ عن نظام الأمن عند البيزنطيين سكيوريتاس Securitas.

وكانت الشرطة في الإسلام أول الأمر تابعة للقضاء وعملها يقوم على إقامة الحدود أي تنفيذ العقوبات والأحكام التي يصدرها القاضي. ثم لم تلبث أن انفصلت واستقلت عن القضاء وأصبح صاحب الشرطة هو الذي ينظر في الجرائم.

وهكذا أصبح هناك نوعان من القضاء:

١ ـ قضاء شرعي يتناول الأمور الشرعية والأحوال الشخصية مثل الزواج والطلاق والمواريث والوصايا والأحباس إلى غير ذلك من الأمور التي تتصل بالشرع والتي وردت فيها أحكام شرعية، ويتولاه قاضي القضاة في الشرق أو قاضي الجماعة في الغرب.

٢ ـ قضاء مدني يفصل في الجرائم الخاصة بالقضايا الجنائية والسياسية، ويتولاه صاحب الشرطة.

وهذه التفرقة بين القضاء الشرعي وبين القضاء المدني أو الجنائي، أوجدتها واستلزمتها المصلحة العامة، لأن القاضي الشرعي مجبر على تطبيق الشرع وإقامة الحدود التي وردت صريحة في القرآن: القاتل بقتل والزاني يرجم والسارق تقطع يده... الخ. حتى إنه يقال أن أحد الصحابة نصح امرأة قدمت إليه بتهمة السرقة بأن تنكر التهمة عن نفسها حتى لا يضطر إلى إقامة الحد عليها والأمر بقطع يدها. أما القاضي المدني أو صاحب الشرطة، فإنه يفصل بين القضايا وفق الشعور المعاصر إذ إنه يقيس الجرائم بمقاييسها

ويدخل في حيثيات حكمه الظروف والملابسات والاعتبارات التي وقعت فيها الجريمة أو التي أحاطت بمرتكب الجريمة فيجعلها أساساً لحكمه دون التقيد بحكم الشرع تماماً.

لهذا رؤي من باب السياسة - كما يقول ابن خلدون (المقدمة ص ٢٥١) - تنزيه القاضي عن هذه السلطة ووضعها في أيدي أناس آخرين يكونون عادة من كبار القادة وعظماء الخاصة. وهذه السلطة المدنية الواسعة كانت تسمى بخطة الشرطة ويسمى الذي يتولاها بصاحب الشرطة.

إذن، فصاحب الشرطة هو الذي ينظر ويحقق ويفصل في الجرائم السياسية والمدنية وكل ما يتعلق بحفظ الأمن في البلاد. فهو بمثابة قاضي الجنايات، وكثيراً ما كان يُرشح للوزارة أو الحجابة لأهمية مركزه عند السلطان.

هذا، ويشير ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) في مقدمة تاريخه (ص ٢٥١)، إلى أن خطة الشرطة في الأندلس، كانت مقسمة إلى قسمين: شرطة عليا، وشرطة صغرى. فصاحب الشرطة العليا أو الكبرى، كان ينظر في الجرائم التي يرتكبها كبار القوم من الخاصة وأهل الجاه. وكان يتولاها رجل من كبار رجال الدولة، وكانت جلساته تعقد بباب قصر السلطان.

أما صاحب الشرطة الصغرى، فكان ينظر في الجرائم التي يرتكبها العامة.

ولا شك أن هذا التقسيم الطبقي للشرطة يتنافى مع روح الإسلام وتعاليمه التي لا تفرق بين مسلم وآخر. وخير مثال على ذلك الخليفة عمر بن الخطاب الذي كان يقاضي الصحابة مع عامة الناس على قدم المساواة.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا التقسيم أيضاً وجد في مصر ولكن على أساس إقليمي وليس على أساس طبقي، فوجدت الشرطة العليا في شمال الفسطاط، والشرطة السفلى في جنوب الفسطاط.

وكيفما كان الأمر، فإن صاحب الشرطة كان يعتبر رأس السلطة التنفيذية القضائية، وكان يعاونه رجال الشرطة والعسس الذين يطوفون بالليل للحراسة، وكانوا يعرفون في الأندلس بالدرابين، لأن بلاد الأندلس كانت لها دروب تغلق في أول الليل بواسطة هؤلاء الدرابين. وكان كل واحد منهم معه سلاح وكلب وسراج. ومن الطريف أن عادة غلق الأبواب ما زالت متبعة في إسبانيا منذ الساعة العاشرة ليلاً وبواسطة درابين يعرفون باسم سيرينوس Serenos.

الحسبة:

كانت خطة الاحتساب أو الحسبة تعتبر في بادىء الأمر من توابع القضاء الشرعي ومتممة له، وإن كانت فيما بعد انتقلت إلى القضاء المدني، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «كانت الحسبة في كثير من الدول الإسلامية قبل العبيديين بمصر والمغرب، والأمويين بالأندلس، داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره. ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة، وصار نظره عاماً في أمور السياسة، اندرجت في وظائف الملك، وأفردت بالولاية وأصبح تعيين المحتسب من وحي الإدارة المدنية لا من حق القاضي».

ونظام الحسبة يعد من أوائل النظم الإسلامية ظهوراً، لهذا كانت له صفة دينية في أساسه الأول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت في القرآن الكريم: ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾. فوظيفة المحتسب إذن، هي الأمر والنهي وتغيير المنكر في المشاكل اليومية الواضحة التي لا نزاع فيها والتي لا تحتاج إلى حلف يمين أو سماع شهود أو إقامة حدود، فهذه كلها من اختصاص القاضي ولا دخل للمحتسب فيها. أما التعزيزات أو الأحكام التأديبية السريعة كالتوبيخ والتشهير فهي من اختصاص المحتسب. لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الإشراف على العمال والتجار والصنّاع وكل من يصح أن يخدع عملاءه بأي صفة كانت مما يؤدي إلى الإضرار بالجماعة الإسلامية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرقابة على السوق منذ أيام الخليفة عمر بن الخطاب، كانت في يد موظف خاص يدعى العامل على السوق أو صاحب السوق، وكان من واجباته مراقبة الأوزان والمكاييل، والتحكيم في الخلافات التي تنشأ بين أصحاب المهن، وجمع ضريبة الأسواق أحياناً. ويمكن اعتبار هذه الوظيفة أصل وظيفة المحتسب التي ذكرت في التاريخ الإسلامي لأول مرة في عهد يزيد بن هبيرة، عامل مدينة واسط (حوالى سنة ١٠٣ هـ) حيث كان مهدي بن عبد الرحمن ثم إياس بن معاوية محتسبين في واسط، ثم كان عاصم الأحول على الحسبة في الكوفة، ثم اكتسبت الحسبة أهمية كبيرة بعد ذلك في العصر العباسي وفي بقية أنحاء العالم الإسلامي بحيث صار المحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية.

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب:

**أولاً: منكرات الأسواق:**

مثل بيع الخمور وسائر المحرمات، ونقص المقياس وتطفيف الميزان، والمبيعات المغشوشة، إلى غير ذلك من المعاملات الجارية في الأسواق. ويفهم من كلام المؤرخين أن أسعار المبيعات كانت محددة، وتوضع عليها أوراق بسعر كل سلعة بأمر من المحتسب.

**ثانياً: الإشراف على الآداب العامة:**

كان المحتسب يعتبر مشرفاً على أخلاق المجتمع، ومن ثم فإن من واجباته أن يراعي إقامة الصلوات في أوقاتها، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقول الخطباء والوعاظ، هذا إلى جانب إشرافه على المعاهد التعليمية، وعلى الحمامات، وعلى الآداب العامة في الأزقة والطرقات.

وولاية الحسبة كان يطلق عليها في الأندلس في بادىء الأمر اسم ولاية السوق أو أحكام السوق، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التي انتقلت إلى الإسبانية Zabazoqoque. أما لفظ المحتسب الذي شاع في المشرق، فقد

انتقل إلى الأندلس والمغرب في فترة متأخرة يمكن تقديرها بأواخر القرن السادس الهجري ثم انتقل بدوره إلى إسبانيا المسيحية، تحت اسم Almotacen.

هذا، وقد تكلم الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، والمقريزي في كتابه إغاثة الأمة بكشف الغمة، عن ولاية الحسبة في المشرق، وهي لا تختلف عنها في المغرب والأندلس، إلا أن ولاية الحسبة في المغرب والأندلس كانت أكثر تحديداً منها في المشرق، كما كانت تقوم على الضرورات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية في تلك البلاد بحيث يمكن أن يقال إن نظام الحسبة في المغرب والأندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط.

ولعل أحسن دليل على أهمية المحتسب في الأندلس من الناحية العملية، أن ملوك إسبانيا المسيحيين، كانوا كلما استردوا من المسلمين أقليماً، أبقوا فيه المحتسب، ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل في اللغة الإسبانية كما رأينا ويطلق على الوالي المكلف بضبط الموازين والمكاييل. أما في المغرب، فالدليل على أهمية وظيفة المحتسب وشدة الحاجة إليها، أنها ما زالت باقية مستمرة إلى اليوم في المدن المغربية بينما زالت من المشرق. ويلاحظ أن اختصاصات المحتسب حالياً في المغرب لا تختلف كثيراً عما كانت عليه في العصر الوسيط.

**ثالثاً: خطة البريد:**

عُرف البريد من قديم عند الرومان والفرس، ولهذا قيل إن لفظ بريد أصله لاتيني Veridus، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن أصله فارسي معرب.

وكيفما كان الأمر، فالمعروف أن معاوية بن أبي سفيان هو أول من أدخل نظام البريد في الإسلام، ثم جاء عبد الملك بن مروان فأدخل عليه تحسينات. ولم يكن البريد في ذلك الوقت بريداً عاماً للجمهور كما هو الحال اليوم، بل بريداً خاصاً بأعمال الدولة وسلامتها. وكانت مهمته مراقبة عمال

الدولة، وإبلاغ العاصمة في أقرب وقت مستطاع بما يجري في الأقاليم من أحداث سياسية واقتصادية وغيرها، أي أنه يشبه ما يسمى بإدارة المخابرات حديثاً.

وكان المشرف على هذه الإدارة يسمى صاحب البريد، وجرت العادة أن يكون رجلاً أميناً يكتب الأخبار بدقة وأمانة. وقد اهتم العباسيون بهذا النظام ولا سيما في عهد هارون الرشيد الذي أحاط مملكته بشبكة دقيقة من خطوط البريد كي يتوخى السرعة في تلقي الأخبار وإصدار الأوامر.

وقد قسمت هذه الخطوط أو المسافات إلى محطات، وفي كل محطة يوجد عدد من العمال والخيل والجمال وكل ما يحتاج إليه عامل البريد من زاد وعلف ومياه.

وتقدر مسافة البريد بين كل محطة وأخرى بنحو أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال، أي أن مسافة البريد إثنا عشر ميلاً.

كذلك كان هناك ما يمكن أن نسميه بالبريد الجوي، ونعني بذلك الحمام الزاجل الذي كان يستخدم في الحالات المستعجلة. وكان لهذا الحمام أبراج خاصة في جميع أنحاء الدولة مثل محطات البريد البري ولكنها تزيد عنها في المسافة. فإذا نزل الحمام في مركز من هذه المراكز، نقل البرّاج الرسالة التي بجناحه إلى طائر آخر كي يصل بها إلى المرحلة التي تليها وهكذا.

وكان الإيجاز والتركيز من أهم مميزات الرسائل التي ينقلها الحمام الزاجل، إذ يستغنى فيها عن البسملة والمقدمات والألقاب ويكتفى بذكر التاريخ والساعة والمطلوب، في صيغة مختصرة، وبخط دقيق عرف باسم الغُبار، لأنه مثل ذرات الغبار. كذلك كان حجم هذه الرسائل الجوية صغيراً جداً قد يقدر بحجم سُلاميات الأصابع.

وهكذا نرى مما تقدم أن نظام البريد كان نظاماً دقيقاً يربط الدولة بقائدها، ويطلعه على كل ما يتجدد فيها أولاً بأول.

## رابعاً: الجيش الإسلامي:

ترتبط نشأة الجيش في الإسلام بفكرة الجهاد أو القتال في سبيل الله، الذي يعتبر ركناً من أركان الدين، وفرضاً[1] فرضه الله على المسلمين للدفاع عن النفس وعن أرض الإسلام من جهة، ولتأمين الدعوة الإسلامية ضد من يقف في سبيلها من جهة أخرى.

### عناصر الجيش:

كان الجيش في أيام الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين والأمويين، أي في عصر الدولة العربية، يتكون في أساسه من العنصر العربي بحكم أن العرب هم مادة الإسلام، وإن كان هذا لم يمنع من اشتراك بعض العناصر الغير عربية التي دخلت الإسلام كالفرس والروم الذين كانوا يسمون بالحمراء. مثال ذلك عمرو بن العاص حينما بنى مدينة الفسطاط في مصر، اختط لكل قبيلة من القبائل العربية خِطة (بكسر الخاء) أو حيًّا لتنزل فيه. كما أفرد خِططاً أو أحياءً للعناصر الغير عربية في جيشه مثل خطط الفارسيين والحمراوات يعني الروم وهؤلاء كانوا أقلية ضئيلة بالنسبة للعرب.

ولما كانت الفتوحات العربية الأولى تمت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، فقد تطلب الأمر سرعة اتخاذ تنظيم عسكري لهذه الجيوش العربية المنتشرة في البلاد المفتوحة. لهذا اتخذ عمر بن الخطاب في هذا السبيل خطوات حاسمة تشهد ببراعته كقائد حربي ممتاز. مثال ذلك أنه أوجد ما عرف بديوان الجند أو الجيش أو العساكر، للإشراف عليهم بتقييد أسمائهم وإحصاء أعمالهم والانفاق عليهم وعلى أسراتهم بما يعرف بالعطاء أو الرزق.

فديوان الجند هو أول ديوان في الإسلام. كذلك يرجع الفضل إلى عمر

---

(١) يتجه فقهاء المسلمين إلى اعتبار الخروج إلى الغزو والجهاد، فرض كفاية وليس فرض عين لأن الجهاد وإن كان قد فرض على جميع المسلمين إلا أنه قد استثنى منه بعض الناس، كالأطفال والنساء، والشيوخ والمرضى والأعمى والأعرج بمعنى أنه يتطلب فيه بعض الشروط شأنه في ذلك شأن الإمامة مثلاً. أما فرض العين فيعتبر من الفروض الواجبة التي لا جدال فيها كالصلاة والزكاة... الخ.

ابن الخطاب في إقامة الحصون والمعسكرات في البلاد المفتوحة لإقامة المحاربين العرب، نذكر من أهمها البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان التي لم تلبث أن تحولت إلى عواصم وأمصار أي مدن كبرى.

ولما ولي الأمويون، ساروا على نفس هذه السياسة العربية من حيث تنظيم ديوان الجند وإقامة القواعد والحصون وإدخال نظام التجنيد الإجباري لمواصلة عملية الفتح الكبرى ومحاربة أعداء الدولة وفي مقدمتهم البيزنطيين أو الروم.

أما في عهد العباسيين، فقد حدثت تطورات كبيرة في الجيش الإسلامي، إذ أصبح معظمه من الجنود الفرس أو العجم الذين اعتمدت عليهم الدولة بقيادة أبي مسلم الخراساني. وقد أدى ذلك إلى وجود تنافس وصراع بين العرب والعجم نلمس آثاره في مقتل أبي مسلم الخراساني، وفي نكبة البرامكة، ثم في النزاع بين الأمين والمأمون. ورأت الدولة نفسها في هذا الصراع مثل الفارس الذي يركب جوادين في آن واحد، فهو على شفا السقوط مهما مهر في الركوب. ولهذا اضطر خلفاء العباسيين الأوائل إلى استخدام عنصر محارب جديد في الدولة وهو العنصر التركي، وذلك للحد من نفوذ الفرس والعرب.

وكانت أقاليم ما وراء النهر (أي نهر جيحون) مثل خوارزم والشاش (طشقند) وأشروسنه وفرغانة وسمرقند وبخارى، تعتبر في ذلك الوقت مراكز هامة للرقيق التركي بعد إعداده وتربيته تربية عسكرية إسلامية ثم تصديره إلى أنحاء العالم الإسلامي.

وقد جرت العادة أن ولاة هذه الأقاليم، كانوا يرسلون بعض هذا الرقيق على شكل هدايا إلى الخليفة أو الوزير، حتى صار انقطاع ذلك النوع من الهدايا علامة من علامات الثورة أو العصيان في الأقاليم. وتشير المراجع إلى أن هؤلاء الأتراك الذين جاءوا إلى المجتمع الإسلامي الأول عن طريق

الحرب أو الشراء، لم يعاملوا معاملة سائر الرقيق بالخدمة في الأعمال الحقيرة ككنس الدار وخدمة الدواب وما أشبه ذلك، بل كانوا يتولون مناصب الحكم والقيادة في الدولة. وقد يؤيد ذلك قول المؤرخ ابن حسّول (ت ٤٥٠ هـ) في رسالته «تفضيل الأتراك على سائر الأجناد» (نشرها عباس العزاوي في المجلة التركية الجزء الرابع سنة ١٩٤٠): «ولا يرضى التركي إذا خرج من وثاقه إلا بزعامة جيش أو التوسم بحجابة أو الرياسة على فرقة، كما أنه لا يرضى إلا بأن يساويه سيده في مطعمه ومشربه وملبسه ومركبه».

وكان استخدام المماليك الأتراك في الوظائف الكبرى في الدولة يرجع إلى بداية العصر العباسي الأول، مثال ذلك الخليفة المأمون الذي استخدم في حرسه عدداً من المماليك الأتراك مثل طولون التركي الذي صار قائداً للحرس الخلافي العباسي وهو والد أحمد بن طولون مؤسس الدولة الطولونية في مصر والشام.

ثم جاء أخوه الخليفة المعتصم بالله وكانت أمه تركية فتوسع في استخدام المماليك الأتراك كجنود في الجيش حتى بلغ عددهم بضعة عشر ألفاً وبنى لهم عاصمة جديدة في شمال بغداد وهي مدينة سر من رأى أو سامراء. ولم يكتف المعتصم بذلك بل أمر بإسقاط العرب من ديوان الجيش وقطع أعطياتهم وأرزاقهم منه وإحلال الترك محلهم.

وكان من الطبيعي أن يزداد نفوذ الأتراك بعد أن صاروا عنصراً هاماً في المجتمع والجيش الإسلامي. فلما ضعف نفوذ الخلافة العباسية في الأقاليم وجنح عمال الأطراف إلى الاستقلال بولاياتهم، صار هذا العنصر التركي هو عماد تلك الحركات الإستقلالية.

فجميع الدول الإسلامية التي قامت في المشرق الإسلامي منذ أواخر القرن الثالث الهجري، اعتمدت على المماليك الأتراك في جيوشها، واتبعت نظاماً تربوياً وعسكرياً إسلامياً دقيقاً في تربيتهم وإعدادهم. ولعل من أبرز

هذه الدول، الدولة السامانية التي قامت في بلاد ما وراء النهر سنة ٢٩٠ هـ واتخذت مدينة بخارى عاصمة لها. فقد حرص ملوك هذه الدولة، رغم أصلهم الفارسي، على الجهاد في وسط آسيا وجذب المماليك الأتراك والاهتمام بتربيتهم حتى صار معظم جيوشهم منهم. وقد أعطانا الوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي (ت ٤٨٥ هـ) في كتابه «سياسة نامه»، وصفاً دقيقاً باللغة الفارسية لهذا النظام التربوي الذي وضعه السامانيون لمماليكهم، ومن ذلك قوله ما معناه (الترجمة الفرنسية للمستشرق شيفر ص ١٣٨): «إن مماليك السامانيين يُرقّون تدريجياً بناءً على خدماتهم وشجاعتهم وليس اعتماداً على المحسوبية أو الجاه. فالمملوك عند شرائه يخدم عاماً على قدميه فيسير مرتدياً قباء من القطن بجوار سيده الممتطي صهوة جواده. ولا يسمح للمملوك في عامه الأول من الخدمة أن يركب الخيل إطلاقاً وإلا عوقب أشد العقاب فإذا ما أتم عامه الأول، يسمح له بركوب فرس بدون سرج ولجام، ثم يمنح في العام الخامس من خدمته سرجاً ولجاماً وسروالاً من القطن المخلوط بالحرير وبعض الأسلحة. وفي العام السادس يمنح المملوك ملابس أفخر من ملابسه السابقة. وفي العام السابع يمنح خباءً وثلاثة من الرقيق ليقوموا بخدمته، وعندئذٍ يستحق المملوك لقب عريف الدار، ويضع على رأسه طاقية من الجوخ الأسود الموشاة بالفضة كما يرتدي قباءً حريرياً. ثم يأخذ المملوك في الترقي عاماً بعد عام وتزداد حاشيته تدريجياً إلى أن يصل إلى مرتبة صاحب الخيل ثم حاجب الحجاب. ولا يأخذ المملوك لقب أمير ولا يتولى عملاً كبيراً مثل القيام على ولاية من الولايات أو فرقة من الفرق العسكرية إلا بعد أن ينضج. وسن النضوج في العادة هو سن الخامسة والثلاثين».

ويضيف الوزير نظام الملك في كتابه السالف الذكر، أن هذا النظام التربوي الساماني قد طبق على أيامه في القرن الخامس الهجري في دولة الأتراك السلاجقة الذين أكثروا من جلب المماليك الأتراك من بلاد القفجاق شمالي البحر الأسود، واهتموا بتربيتهم ثم أطلقوا على كبارهم اسم الأتابكة

وهي جمع أتابك ومعناها الوالد الأمير لأنهم جعلوهم مربين لأولادهم القصَّر ومنحوهم الإقطاعات الكبيرة مقابل قيامهم على شؤون هؤلاء الأبناء وتأديتهم الخدمة العسكرية وقت الحرب. ولكن سرعان ما صار هؤلاء الأتابكة أصحاب النفوذ الفعلي في تلك الإقطاعات، وانتهزوا ضعف الدولة السلجوقية واستقلوا بولاياتهم شيئاً فشيئاً حتى اقتسموا المملكة السلجوقية فيما بينهم ما عدا الفرع الرومي في آسيا الصغرى، فإنه ظل في حوزة السلاجقة أنفسهم حتى أتى العثمانيون.واحتلوا تلك البلاد في القرن الثامن الهجري.

والدول الأتابكية كثيرة العدد وبيوتها شتى لا تنتهي إلى نسب واحد، إلا أنها يجمعها صفة المملوكية، والاتصال بالبيت السلجوقي، والنظام الاقطاعي الإسلامي. ومن مماليك السلاجقة الذين صاروا أتابكة، الأمير عماد الدين زنكي مؤسس أتابكية الموصل وحلب. وهو ابن قسيم الدولة آق سنقر أحد مماليك السلطان السلجوقي ملكشاه. وعن طريق زنكي وابنه نور الدين كان ظهور صلاح الدين الأيوبي الذي تأثر بالنظم السلجوقية، وإليه يرجع الفضل في انتقال تلك النظم إلى مصر حيث بقيت عدة قرون زمن الأيوبيين ثم بعد ذلك دولة المماليك الأتراك التي تبلورت فيها خلاصة وحصيلة هذه النظم التربوية العسكرية الإسلامية السابقة، ولهذا استطاعت أن تقهر المغول شرقاً وتطرد الصليبيين غرباً وفي آن واحد.

وإذا كان العنصر التركي قد سيطر على جيوش الدول التي قامت في الجزء الشرقي من الخلافة العباسية، فإن هناك عنصراً آخر من المماليك وهم الصقالبة، قد لعبوا دوراً هاماً في جيوش دول المغرب والأندلس غرباً.

وكلمة صقلب وصقالبة أطلقها الجغرافيون العرب في العصور الوسطى على الشعوب السلافية، لأن الجرمان دأبوا على سبي تلك الشعوب وبيع رجالها ونسائها إلى عرب إسبانيا. ولذا أطلق العرب عليهم اسم الصقالبة وهو تعريب للكلمة الأوروبية اسكلاف Esclave أو سلاف Slave ومعناها عبد أو رقيق وهي الكلمة التي سميت بها الشعوب السلافية. ثم توسع

العرب في استعمال هذا الاسم، فأطلقوه على أرقائهم الذين جلبوا صغاراً من مختلف نواحي أوروبا بصفة عامة ومن شمال إسبانيا بصفة خاصة ثم ربوهم تربية عسكرية إسلامية ووضعوهم في معسكرات خاصة بجوار قصر الإمارة بقرطبة ومنعوهم من الاختلاط بالأهالي شأنهم في ذلك شأن المماليك الأتـراك في الشرق الإسلامي.

وكانت جيوش المغرب والأندلس في بادىء الأمر تقوم على أساس نظام القبائل والعشائر من العرب والبربر. وكانت الدولة تستمد منهم القوة الحربية على أساس النظام الاقطاعي العسكري المعروف في العصور الوسطى شرقاً وغرباً. فقبائل العرب والبربر التي حلت بالأندلس مثلاً قد وزعت على القرى والمدن الأندلسية وأبيح لها حق استغلالها وجباية الأموال من أهلها. فكانت تأخذ عطاءها من هذه الأموال وترسل الفائض إلى خزانة الدولة، وفي مقابل هذا الاقطاع كان على كل قبيلة أن تساهم بعدد من أبنائها في حالة الحرب.

وظل هذا النظام العسكري هو النظام المتبع في الأندلس حتى أيام الأمير الأموي الحكم بن هشام الملقب بالربضي وهو حفيد عبد الرحمن الداخل. فقد رأى هذا الأمير أن يقيم إلى جانب هذا النظام الاقطاعي نظاماً عسكرياً دائماً يعتمد عليه في كل وقت ويتقاضى جنوده مرتباً ثابتاً من الدولة. وقد جاء هذا التغيير نتيجة لثورة خطيرة قامت في ربض من أرباض قرطبة (أي ضواحيها) كادت تطيح بعرش هذا الأمير، ولكنه تمكن من القضاء عليها قضاءً مبرماً لدرجة أن اسمه صار مقترناً بها فقيل «الحكم الربضي». وقد رأى هذا الأمير عقب ذلك أن يتخذ لنفسه فرقة من الحرس الخاص عرفوا باسم الصقالبة، وهم كما سبقت الإشارة، كانوا من أصل مسيحي وجلبوا صغاراً واعتنقوا الإسلام وربوا تربية عسكرية إسلامية، واستطاع بعضهم أن يصل إلى مناصب القيادة والرئاسة في الدولة. وهكذا وجد في الدولة الأموية بالأندلس نظام الجيش الدائم الذي كان مقره العاصمة قرطبة، ونظام القبائل والعشائر التي كانت تقيم في البوادي والولايات.

ولكن يبدو أن هذا الوضع الجديد قد أثار الحسد والتنافس بين هذه العناصر المختلفة. ونلحظ ذلك بوضوح في الهزيمة التي مني بها الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر أمام الإسبان في موقعة شمنقه Simancas سنة ٣٢٧ هـ في شمال مدريد. وسببها أن الخليفة الناصر منح قيادة جيوشه لمملوكه نجدة الصقلبي، فأثار بذلك غضب القواد العرب، فتخلوا عنه إبان المعركة مما أدى إلى هزيمته وقتل قائده نجدة الصقلبي.

ولما جاء الحاجب المنصور بن أبي عامر وقبض على زمام الأمور في الأندلس سنة ٣٧١ هـ، رأى أن هذا النظام العسكري كفيل بأن يخلق الحزازات والفتن بين عناصر الجيش وقواده، ولهذا عول على تغييره بنظام آخر يجعل الجيش كله وحدة نظامية متماسكة خاضعة لقيادته. فألغى العنصرية في ترتيب الجيش كما ألغى النظام الاقطاعي العسكري، بمعنى أنه جعل الجيش نظامياً دائماً يتكون من فرق متعددة، وكل فرقة تتألف من جميع هذه العناصر المختلفة كالعرب والبربر والصقالبة، وكل جندي من هؤلاء يتقاضى مرتباً شهرياً من الدولة حسب رتبته بدلاً من استغلاله للاقطاع كما كان الحال سابقاً. ولقد أفاد هذا النظام الجديد في بادىء الأمر، إذ زالت العصبية العنصرية بين فرق الجيش واستطاع المنصور بن أبي عامر أن يفرض على الجيش نفوذه وسلطانه وأن يحرز به انتصاراته الحربية المشهورة ضد الإسبان.

ولكن بعد موت المنصور سنة ٣٩٢ هـ وابنه عبد الملك المظفر سنة ٣٩٩ هـ، دب الفساد في جسم الدولة، فلم تستطع الحكومة دفع رواتب الجند فكثر شغبهم، وانتقل الفساد إليهم فضعفوا وهزموا أمام العدو. وظل الحال على هذا الوضع إلى أن جاء المرابطون في القرن الخامس الهجري فرأوا أن خير وسيلة لإصلاح الجيش هي إعادة النظام الإقطاعي العسكري من جديد وفي ذلك يقول المؤرخ الأندلسي المعاصر أبو بكر الطرطوشي (ت سنة ٥٢٠ هـ) في كتابه سراج الملوك (ص ٢٢٩):

«وسمعت بعض شيوخ الأندلس من الأجناد وغيرهم يقولون: ما زال

أهل الإسلام ظاهرين على عدوهم، وأمر العدو في ضعف وانتقاص، لما كانت الأرض مقطعة في أيدي الأجناد، فكانوا يستغلونها ويرفقون بالفلاحين، ويُرْبُونهم كما يُرْبِي التاجر تجارته. وكانت الأرض عامرة والأموال وافرة والأجناد متوافرين والكراع والسلاح فوق ما يحتاج إليه، إلى أن كان الأمر في آخر أيام ابن أبي عامر، فرد عطايا الجند مشاهرة بقبض الأموال، وقدّم على الأرض جباة يجبونها فأكلوا الرعايا، واجتاحوا أموالهم واستضعفوهم، فتهاربت الرعايا وضعفوا عن العمارة، فقلت الجبايات المرتفعة إلى السلطان، وضعفت الأجناد وقوي العدو على بلاد المسلمين حتى أخذ الكثير منها، ولم يزل أمر المسلمين في نقص وأمر العدو في ظهور إلى أن دخلها الملثمون (أي المرابطون) فردوا الإقطاعات كما كانت في الزمان القديم».

هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما حدث في الأندلس، حدث أيضاً في المغرب من حيث اعتماد الحكام على قبائل وعشائر البربر المختلفة والنظام الاقطاعي العسكري في البوادي إلى جانب استخدام الصقالبة كحرس خاص في العواصم.

ويفهم من النصوص التاريخية أن هؤلاء الصقالبة جاءوا إلى المغرب أطفالاً من سبي إيطاليا وسواحل دالماسيا، وأنه كانت توجد في مدينة بلرم في شمال جزيرة صقلية العربية حارة الصقالبة وصفها الرحالة ابن حوقل كمدينة عامرة مما يرجح أنها كانت بمثابة مركز تجمع وإعداد للرقيق الصقلبي قبل إرساله إلى المغرب.

ويشير المؤرخ الغرناطي لسان الدين بن الخطيب إلى أن الأغالبة والفاطميين من بعدهم، اعتمدوا على الصقالبة في جيوشهم، ويضرب مثلاً على ذلك بزيادة الله الأغلبي حينما فر إلى مصر بعد زوال ملكه على يد الفاطميين، بأنه انتخب من مماليكه الصقالبة ألف خادم وجعل على وسط كل واحد منهم ألف دينار. كذلك يرجح المستشرق التشكوسلوفاكي هربك أن القائد الفاطمي المعروف جوهر الصقلي كان صقلبياً وليس صقلياً، ويدلل على

ذلك بأن جزيرة صقلية كانت وقتئذٍ في يد المسلمين وأهلها أهل ذمة لا يخضعون للرق، ويفترض أن جوهراً جاء إلى المغرب عن طريق صقلية (حيث حارة الصقالبة) فنسب إليها رغم كونه صقلبياً.

ومن الطريف أن الدولة الفاطمية حينما استقرت في مصر، استخدمت في جيوشها عناصر تركية إلى جانب العناصر الصقلبية، فهي بهذا تعتبر الدولة الإسلامية الوحيدة التي جمعت على نطاق واسع بين الأتراك والصقالبة أي بين مماليك المشرق والمغرب.

أسلحة الجيش:

استخدم المسلمون جميع أنواع الأسلحة المعروفة في العصر الوسيط. استخدموا السيوف والرماح والنُشّاب أي السهام ذات النصول المثلثة، كما استخدموا أقواس اليد والرجل، وأقواس اللولب التي تشد بواسطة لولب، وأقواس الركاب التي تشد من ركاب الخيل. كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهي أعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومضرسة، والدبابيس وهي تشبه اللتوت إلا أن رؤوسها مدورة ومضرسة، والطبر أو الطبرزين وهي الفأس، والدرق اللمطية لاتقاء ضربات العدو وسهامه، وهي مغطاة بجلد اللمط وهو حيوان يعيش في الصحراء. كذلك لبسوا الخوذات أو البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التي تحمي صدورهم، والدروع المسبلة ذلت المغافر الملثمة التي تغطي جميع أجزاء الجسم.

هذا، وكان الحصان يعتبر سلاحاً هاماً من أسلحة الجيش، ولذا اهتموا بتربيته وإعداده وتدريبه، كما اهتموا بسلامته وتغطية جسمه بدروع فولاذية أو جلدية تسمى التجافيف. ويشير العذري (ترصيع الأخبار ص ٢) على سبيل المثال إلى أن ساحل تدمير (مرسية) بشرق الأندلس، كان مركزاً لتربية الخيل حتى إنه كان يخرج ألف فرس من كل ألوان الخيل في كل عام.

كذلك استخدم المسلمون أسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة

للحصون، والدبابات والكباش لنقب الحوائط والأسوار.

كل هذه الأسلحة صنعها المسلمون في بلادهم الممتدة شرقاً وغرباً، معتمدين في ذلك على ما لديهم من مواد خام وأيدٍ صناعية ماهرة. وقد أمدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولا سيما مناجم الحديد التي كانت منتشرة في فرغانة، وكابل، وكرمان، وأذربيجان وأرمينية، ولبنان والشام، وصقلية والمغرب والأندلس. هذا إلى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيزنطة.

وعلى أساس هذه الخامات الحديدية، قامت صناعة الأسلحة التي اشتهرت باسم أماكن صنعها في العالم الإسلامي مثل: السيوف الفارسية، والسيوف اليمنية والسيوف الشامية والمشرفية والدمشقية، والسيوف الحنيفية التي كانت تصنع في الحجر عاصمة بني حنيفة في اليمامة. ومثل الرماح الخطية التي كانت تصنع في الخط بين البحرين وعمان على الخليج العربي. وكذلك كان الفولاذ الأندلسي مشهوراً بجودته في أنحاء العالم، ومن أهم مراكز صناعته: طليطلة، وغرناطة، وإشبيلية، ومرسية، والمرية حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الآلات الحربية.

ولقد اشتهرت مدينة سبتة بأسلحة الرمي حتى صارت بعض الأسر تتوارث صناعتها هناك. كذلك اشتهرت مدينة فاس في المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة في ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بني سعيد المجاورة.

وإلى جانب هذه الأسلحة التقليدية، توصل المسلمون إلى اختراع أسلحة متطورة، مثال ذلك أنهم صنعوا قدوراً خزفية في حجم الرمانة محشوة بالجير والنشادر والبول، وأطلقوا عليها اسم القدور الكفِّيات لأنها تلقى على العدو بالكف أو اليد مثل القنابل اليدوية. فإذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد، انكسرت وخرجت رائحتها في خياشيمه وسببت له اختناقاً.

كذلك استخدم المسلمون قدوراً أخرى وهي قوارير النفط أو بِيَم النفط التي تحتوي على مادة حارقة أساسها النفط، فإذا ألقيت على هدف من الأهداف أشعلت النار فيه. وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل وأطلقوا عليه اسم «النار الإغريقية».

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التي في بلادهم، والتي كانت تكثر في إيران والعراق وصقلية. فيحدثنا الرحالة أبو دلف الخزرجي (القرن الرابع الهجري) عن عيون النفط التي في باكويه من أعمال شروان في إقليم طبرستان، وكيف أن قبّالة (ضمان) كل عين منها بلغ ألف درهم في اليوم (الرسالة الثانية لأبي دلف ص ٤٢). كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسي (القرن السابع الهجري) طريقة استخراج زيت النفط من الأبار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقي لجزيرة صقلية، وكيف أن الرجل الذي ينزل في البئر كان عليه أن يغطي رأسه ويسد مسام أنفه وإلا هلك لساعته. (وصف الأندلس لابن الشباط ص ١٨٥).

وفي أواخر القرن السابع الهجري (١٣ م) توصل مسلمو المغرب والأندلس إلى اكتشاف خاصية أخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة إذا اختلطت بملح البارود أو النشادر وحصى الحديد في درجة حرارة عالية. وهذا الاكتشاف أدى إلى ظهور المدافع والأسلحة النارية. وفي هذا الصدد يروى ابن خلدون (العبر جـ ٧ ص ١٨٨) أن سلطان المغرب يعقوب المريني عندما هاجم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية في الجنوب) سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٢ م) نصب عليها هندام (آلة) النفط القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة بارئها».

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الأحمر هذا السلاح الجديد في حصار مدينة أشكر Huescar في جنوب الأندلس. وفي ذلك يقول الوزير الغرناطي ابن الخطيب (اللمحة البدرية ص ٧٢): «وفي سنة ٧٢٤ هـ

(١٣٢٤ م) نازل السلطان بلدة أشكر ونشر عليها الحرب، ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط، كرة محماة، طاقة البرج المنيع، فعاثت عيات الصواعق السماوية، ونزل أهلها قسراً على حكمه، وفي ذلك يقول شيخنا ابن هذيل:

وظنوا بأن الرعد والصعق في السما فحاق بهم من دونها الصعق والرعدُ
غرائب أشكال سما هرمس[١] بها مهندمة تأتي الجبال فتنهد
ألا إنها الدنيا تريك عجائباً وما في القوى منها فلا بدّ أن يبدو

ومن الطريف أن المصادر الإسبانية المعاصرة في وصفها لأحداث هذه الحرب، أشارت إلى هذا السلاح الجديد. ففي حوليات ثوريتا Zurita الإسبانية (جـ ٤ ص ٣١) نجد العبارة التي تقول ما معناه: «وانتشرت الإشاعات في مدينة لقنت أن ملك غرناطة يمتلك سلاحاً جديداً مبيداً».

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ أحداثها، أن مسلمي المغرب والأندلس توصلوا إلى استخدام الأسلحة النارية قبل ظهورها في أوروبا لأول مرة في موقعه كريسي Creasy سنة ١٣٤٢ م، في حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا والتي انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها إلى هذا الاختراع. كذلك نلاحظ أن المسلمين استعملوا كلمة «النفط» بمعنى النار الإغريقية الحارقة، كما استعملوها أيضاً بمعنى المدفع المدمر الهادم الذي يحدث فرقعة مثل الصواعق السماوية. ولا يزال يوجد في المغرب وفي مدينة العرائش بالذات، مدافع أثرية يرجع تاريخها إلى بداية العصر الحديث في عهد السعديين (القرن العاشر

---

(١) هرمس Hermes الاسم اليوناني للإله الروماني Mercure إله الفصاحة والتجارة والسرقة ولذا أطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذي لا يعرف كيف يمسك. ويرى ابن خلدون في مقدمته ص ٤١٢ أن هرميس هو أول من ابتكر صناعة الحياكة أو الخياطة وأنه هو نفسه النبي إدريس عليه السلام أقدم الأنبياء. وسواء أكان هرميس مثل الزئبق أو مثل الخياط الماهر، فالتشبيه هنا يرمز لغرابة الاختراع.

الهجري) قد نقش عليها ما يفيد ذلك «أمر بصنع هـذا النفط السعيد، السلطان كذا. . .».

طرق الاشتباك في الحرب:

تطورت أساليب القتال عند المسلمين حسب تطور المدنية وتقدمها خلال العصر الوسيط. ففي أيام الرسول (ﷺ) كانت طريقة القتـال تقوم عـلى الصفوف أو المصاف مثل صفوف الصلاة استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيـله صفاً كأنهم بنيان مرصوص ﴾. وهكذا أخذ العرب يقاتلون زحفاً أي صفوفاً بعد أن كانوا يتبعون في الجاهلية طريقة الكر والفر.

وبعد أن اتصل العرب بالفرس والروم، أخذوا عنهم نظام التعبئة أي تقسيم الجيش إلى كراديس وهي كلمة يونانية معناها الكتائب أو الوحدات الكتل Khortos. وكانت توزع على شكل خمسة أجزاء رئيسية: المقدمة، ثم ميمنة وميسرة وقلب في الوسط ثم كتيبة في الخلف وراء الجيش تعرف بالساقة أو ساقة الجيش. ولهذا أطلقوا على الجيش اسم الخميس على أساس هذا التقسيم الخماسي. وبطبيعة الحال كانت هذه الكتائب تعبأ أو توزع على شكل أهلة أو مربعات أو مثلثات. . الخ.

ويقـال إن الخليفة الأمـوي مروان بن محمـد هو الذي أدخل نـظام الكراديس أو الكتائب Phalanges في الجيش الإسلامي بدلاً من الصفوف.

أما الأمويون في الأندلس فيحدثنا أبو بكر الطرطوش الأندلسي في كتابه سراج الملـوك (ص ٣٣٧) عن طريقة قتالهم بقوله: «فأما صفة اللقاء وهو أحسن ترتيب رأيناه في بلدنا، فهو أن تتقدم الرجالة بالدرق الكاملة والرماح الطوال والمزاريق المسنونة النافذة، فيصفوا صفوفهم، ويـركزوا مـراكزهم: رماحهم خلف ظهورهم في الأرض وصـدورهم شارعـة إلى عدوهم وهم جاثمون في الأرض، وكل رجل منهم قد ألقم الأرض بركبته اليسرى وترسه

قائم بين يديه، وخلفهم الرماة المختارون التي تمرق سهامهم من الدروع، والخيل خلف الرماة. فإذا حملت الروم على المسلمين، لم يتزحزح الرجّالة عن هيئاتهم ولا يقوم رجل منهم على قدميه، فإذا قرب العدو رشقتهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق وصدور الرماح تلقاهم، فأخذوا يمنة ويسرى، وتخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجالة فتنال منهم ما شاء الله».

ولقد جرت العادة أن تحدث قبل الموقعة مبارزات فردية بين بعض أبطال الجيشين، وهي عادة قديمة عند العرب الغرض منها هو تقوية روح الجنود المعنوية لأن منظر الدماء يثير حماستهم، كما أن هذه المبارزات تبين أهمية هذا النوع من القتال الفردي في سير المعركة بعد ذلك، لأن قوة الجيش كانت تقاس بعدد أبطاله وشجعانه وليس بكثرة أعداده. لهذا حرص ملوك المسلمين وقوادهم على معرفة عدد الشجعان في جيوش أعدائهم عن طريق جواسيسهم لأن النصر والهزيمة كانا يتوقفان إلى حد كبير على عدد هؤلاء الأبطال.

وإلى جانب هذه المبارزات الفردية، كانت هناك وسائل أخرى لتقوية روح الجنود المعنوية أثناء المعركة مثل دق الطبول أو الكوسات، وقرع الصنوج أو الصاجات التي تحدث أصواتاً عالية تثير الحماس وترهب العدو. كذلك يروي ابن خلدون (المقدمة ص ٢٥٨) أن جيوش المغاربة من قبائل زناتة استخدموا الشعراء والمغنين والمغنيات الذين كانوا يحركون بغنائهم الجبال الرواسي ويسمون ذلك «تاصوكايت» باللغة الزناتية بمعنى الطرب والفرح الذي يحدث في النفس فتنبعث عنه الشجاعة.

وإلى جانب هذا أيضاً كانت هناك صيحات الحرب التي كان يصرخ بها القادة والجنود وقت المعركة لاستجماع القوى وشحذ العزائم، فضلاً عن أنها كانت أيضاً بمثابة العلامة المميزة (أو كلمة السر) التي يتعارف بها الجنود في الحرب ولا سيما في ظلمة الليل.

ولقد عرفت هذه الصيحات في المشرق كما عرفت في المغرب

والأندلس. فيروى أن الرسول (ﷺ) في معركة بدر كان شعاره: «يا منصور»، وفي يوم حنين كان شعاره: «حم لا ينصرون»، أي اللهم لا ينصرون. ويقال إن كلمة حم (حاميم) نزلت في سبع سور قرآنية مما جعل الرسول يحرص على ذكرها لشرف منزلها، ويستظهر بها على إنزال رحمة الله في نصرة المسلمين. ولقد اتخذ المهلب بن أبي صفرة هذا الشعار أيضاً «حاميم لا ينصرون» في قتاله للخوارج.

كذلك يروى أن صيحة صلاح الدين في يوم حطين ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) كانت «يا للإسلام» وقد كتب له النصر فيها على الصليبيين. كذلك نذكر صيحة سلطان مصر سيف الدين قطز حينما هاجمه المغول في عين جالوت جنوبي فلسطين سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م) وكادوا يهزمونه، فصرخ بصوت مرتفع سمعه جميع العسكر «وا إسلاماه»، وأخذ يرددها عدة مرات فكان لها مفعول السحر في نفوس جنوده فاندفعوا خلف قائدهم وحملوا على التتار حملة صادقة انتهت بالنصر المبين.

ومن الطريف أن الإسبان أخذوا عن المسلمين أمثال هذه الصيحات التي تستنجد بالقوى الإلهية وبالرسل والقديسين. فتروي المصادر الإسبانية في وصف إحدى المعارك التي دارت بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا، أن المسلمين كانوا يصيحون: «يا محمد» بينما كان الإسبان يصيحون: «يا ستياجو». وستياجو هذا أو شنت ياقب كما تسميه المصادر العربية هو القديس يعقوب أحد الحواريين للسيد المسيح ويسمونه في إسبانيا ستياجو دي كومبو ستيلا. ويزعمون أنه مدفون في غاليسيا أو جليقية في شمال غرب إسبانيا. وأقاموا فوق ضريحه كنيسة عظيمة يحج إليها المسيحيون من جميع أنحاء العالم. ولا تزال مدينة سانتياجو من أشهر المدن الإسبانية حتى اليوم. وتشير الأساطير الإسبانية إلى أن ستياجو هذا كان يخرج للجنود المحاربين الإسبان على شكل ملاك بيده سيف ويمتطي فرساً أبيض ثم يأخذ في معاونتهم على قتال المسلمين حتى يكتب لهم النصر، ولهذا أطلقوا عليه كلمة متامورس

Matamoros أي قاتل المسلمين،* واتخذوه رمزاً قومياً في الحروب التي خاضوها مع المسلمين. ومن هنا ندرك لماذا حرص الحاجب المنصور بن أبي عامر في حملته الشهيرة على غاليسيا على تحطيم كنيسة سنتياجو، لقد كان غرضه من غير شك هو تحطيم أسطورة سنتياجو الحربية وطعن الإسبان في صميم زعامتهم القومية والروحية.

ونختتم هذه الشعارات بصيحة حرب جميلة تدل على شدة التجاوب الروحي بين شعوب المشرق والمغرب. فلقد حدث في سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٥ م) أن أغار ملك جزيرة قبرص المدعو بطرس لوسنيان بأساطيله على مدينة الإسكندرية غارة وحشية غادرة. وقد انتهز هذا اللعين وقتاً مناسباً لغارته فالوقت كان صيفاً والأهالي يتنزهون على شواطىء المدينة كما هي العادة، وكان الوقت موسماً للحج وحاكم المدينة غائباً عنها لتأدية فريضة الحج، وكان نائبه رجلاً ضعيفاً لا يصلح لمثل هذه المواقف الخطيرة، كذلك كان في هذا الوقت موسم فيضان النيل والطريق بين القاهرة والإسكندرية مملوء بالطمى ولا يصلح لمجيء نجدة عسكرية لإنقاذ المدينة. بل كان على هذه النجدة أن تتبع طريقاً آخر عبر الصحراء وهو طريق طويل متعب. فالظروف كلها كانت مهيأة لخدمة العدو.

وهكذا تمكن القبارصة من دخول الإسكندرية ونهبها وحرقها وقتل عدد كبير من رجالها ونسائها وأطفالها. ثم أقلعوا عنها بأساطيلهم قبل أن تلحق بهم جيوش النجدة.

هذا الحادث الوحش أثار استياء عميقاً في الأوساط الإسلامية. وقد تبلور هذا الغضب بصفة خاصة في الأندلس لأنها في حالة حرب دائمة مع المسيحيين فتروي المصادر الأندلسية أن سلطان غرناطة محمد الخامس الغني بالله، أغار بجيوشه على مدينة جيان Jaen التابعة لملك قشتالة ودمرها وأحرقها وكانت صيحة جنوده في هذه الغارة: «يا لثارات أهل الإسكندرية!!». هذه الصيحة الجميلة التي كانت شعار الأندلسيين في

هجومهم، تعبر عن موجة الغضب التي أثارتها غارة القبارصة الوحشية على الإسكندرية، كما أنها تحمل في طياتها معاني الأخوة والتضامن بين الشعوب الإسلامية أمام الغدر والعدوان مهما بعدت بينها المسافات.

والجدير بالذكر أن مصر لم تقف مكتوفة الأيدي بعد هذا العدوان، بل أخذت أساطيلها تغير على جزيرة قبرص حتى استولت عليها سنة ٨٢٩ هـ (١٤٢٦ م) في عهد السلطان الأشرف برسباي. أي بعده حوالى ستين سنة من تاريخ هذا العدوان، وبذلك انتقمت مصر لنفسها ولو بعد حين.

## خامساً: البحرية العربية الإسلامية:

كان احتلال المسلمين الأوائل للشام ومصر وإفريقية، طعنة نافذة في جسم الامبراطورية البيزنطية شطرتها إلى شطرين: الامبراطورية الأم في آسيا الصغرى وما وراءها، ثم الولايات التابعة لها والتي احتلها العرب مثل الشام ومصر وإفريقية، ولم يعد هناك ما يصل بين أجزاء هذه الامبراطورية إلا البحر المتوسط. ولهذا لعب هذا البحر دوراً هاماً في محاولة إنقاذ الامبراطورية على يد البيزنطيين أو الروم، وفي محاولة تصفينها على يد المسلمين. فكلا الفريقين ركب البحر ليعلو خصمه وكان النصر حليف العرب. ولم يلبث المسلمون منذ خلافة عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان، أن وجدوا أنفسهم مطلين على البحر المتوسط من شواطىء طويلة تمتد من طرسوس شمالاً إلى برقة وتونس جنوباً، ويواجهون أعداء ألداء مثل البيزنطيين الذين دأبوا على شن الغارات على هذه الشواطىء الإسلامية.

لهذا أدرك المسلمون قيمة البحرية كسلاح حربي مضاد، فأخذوا في إنشاء دور الصناعة لبناء السفن الحربية في معظم المرافىء الممتدة على طول هذه الشواطىء مثل طرابلس وصور وعكا ودمياط ورشيد وتنيس والاسكندرية ثم برقة وتونس. وقد انتقلت كلمة دار الصناعة إلى اللغات الأوربية مثل دارسانا Darsana وأرسنال Arsenal وتعني المكان الذي تصنع فيه السفن.

ومن الطريف أننا الآن نطلق على هذا المكان اسم ترسانة، وهو تعريب للكلمة الأوربية العربية الأصل!! وهكذا ظهر للمسلمين منذ عهد الخليفة عثمان أسطول بحري. وكلمة أسطول تسمية من أصل يوناني Stolos، وكانت تطلق على السفينة الواحدة أو على مجموعة من السفن الحربية. وقد استعان المسلمون في بناء هذا الأسطول بحراج أو غابات شجر السنط الذي كان ينبت في صعيد مصر بالإضافة إلى أخشاب الصنوبر التي تنبت في جبال لبنان فضلاً عن معدن الحديد الذي كان يستخرج من جبل بالقرب من بيروت والذي كان يستخدم في صنع مراسي السفن.

وما كاد معاوية بن أبي سفيان يظفر بالخلافة سنة ٤١ هـ حتى عمل على تدعيم الدفاع عن السواحل وذلك بالوسائل الآتية:

أولاً: تقوية أجهزة الدفاع والحراسة الساحلية كالمحارس والمناور أو المنائر أو المواقيد الممتدة على طول سواحل مصر والشام. وكان على المنورين إذا ما كشفوا عدواً في البحر مقبلاً من بعيد أشعلوا النار على قمم المناور أو المواقيد إذا كان الوقت ليلاً أو أثاروا فيها الدخان إن كان الوقت نهاراً. هذا، إلى جانب استخدام الطبل والنفير لتحذير أهالي المدن المجاورة من غارة العدو. وكثيراً ما استعمل المنورون إشارات نارية أو دخانية بطرق أو حركات معينة للإخبار عن حالة العدو أو عدده أو جنسيته أو غير ذلك وإن كانت المراجع للأسف لم تشرح لنا طريقة إرسال هذه الإشارات.

ثانياً: عمد معاوية إلى نقل أهالي البلاد الداخلية إلى هذه الجهات الساحلية ومنحهم فيها الإقطاعات الواسعة بقصد تشجيعهم على ركوب البحر من جهة، وتعمير هذه البلاد وزيادة عدد سكانها من جهة أخرى. فيروي البلاذري في كتابه فتوح البلدان أن معاوية نقل قوماً من فرس بعلبك وحمص إلى سواحل الأردن وصور وعكا، كما نقل أقواماً من هنود البصرة والكوفة إلى أنطاكية في شمال الشام.

ثالثاً: يؤثر عن معاوية كذلك أنه اعتمد على القبائل اليمنية في العمليات البحرية في الشام لما عرف عنها من طاعة وتنظيم وخبرة ملاحية ولأنها كانت تفوق منافسيها القيسية في هذا المضمار. كذلك اعتمد معاوية على قبط مصر الذين تخصصوا في سد الثغرات في السفن واستخدام المسامير الحديدية في بنائها التي ثبت أنها أفضل بكثير من السفن التي تشد بالحبال.

ولقد سار خلفاء بني أمية بعد ذلك على نفس هذه السياسة عند تعمير سواحل إفريقية، وفي هذا المعنى يروي البكري عند كلامه عن تأسيس مدينة تونس أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) كتب إلى أخيه عبد العزيز والي مصر أن يوجّه إلى معسكر تونس ألف قبطي بأهله وولده وأن يحملهم من مصر ويحسن عونهم حتى يصلوا إلى ترشيش وهي تونس. وكتب إلى حسان بن النعمان الغساني أمير المغرب يأمره أن يبني لهم دار صنعة تكون قوة وعدة للمسلمين، وأن يجعل على البربر جرّ الخشب لإنشاء المراكب ليكون ذلك جارياً عليهم إلى آخر الدهر، وأن يصنع بها المراكب ويجاهد الروم في البر والبحر. وقد نفذ حسان أوامر الخليفة وأنشأ هذه القاعدة الحربية الإسلامية الجديدة التي عرفت بميناء تونس والتي صارت تخرج منها أساطيل المغرب تحمل راية الإسلام في غرب حوض البحر المتوسط. وهكذا أصبحت إفريقية مركزاً بحرياً إلى جانب الشام ومصر. هذا، وقد جرت العادة لحماية هذه الموانىء وما فيها من سفن أن تشد سلاسل حديدية في البحر عند مدخلها، فإذا أريد إدخال سفينة إلى الميناء أرخيت السلسلة حتى تغوص في الماء فتمر السفينة فوقها. أما إذا أريد منعها من الدخول فتشد السلسلة أمامها فتحول دون دخولها، وقد عرفت هذه السلاسل باسم المآصر. (المآصر في بلاد الروم والإسلام لميخائيل عواد).

السفن الإسلامية وأنواعها وبحارها وأوجه نشاطها:

السفن الإسلامية أسماؤها كثيرة لا تنتهي، وأشكالها وأحجامها مختلفة ومتعددة ومنها مراكب خاصة بالأنهار وأخرى خاصة بالبحار، وهذه بدورها

تختلف فيما بينها، فمراكب البحر المتوسط تختلف عن مراكب البحر الأحمر وعن مراكب المحيطات. ونظراً لهذه الكثرة في الأسماء والأنواع، فقد حاول بعض المؤرخين المحدثين وضع معاجم للسفن الإسلامية لتسهيل دراستها (معجم السفن لدرويش النخيلي).

وحسبنا في هذا الصدد أن نقتصر على بعض نماذج لهذه السفن المختلفة:

أولاً: المراكب الخاصة بالأنهار مثل التي وجدت في نهر النيل الذي يقدر طوله بنحو ٦٦٥٠ ك.م. وقد وصفه المسعودي (ت ٣٤٦ هـ) بقوله: «وليس في أنهار الدنيا نهر يسمى بحراً ويماً غير نيل مصر لكبره واستبحاره». (مروج الذهب للمسعودي جـ ١ ص ٣٧٧).

ومراكب النيل معروف منها حراريق ودرامين وشخاتير: فالحراريق واحدتها حراقة وتتخذ لنزهة الملوك والأمراء لقضاء أشغالهم. والدرامين واحدتها درمونة وتتخذ لحمل غلالهم من إقطاعاتهم. والشخاتير واحدتها شختورة وهي برسم تعدية الناس من الشط إلى الآخر إبان زيادة النيل، إذ إنه في وقت الفيضان تغطي مياهه أراضي مصر فلا يُتوصل إلى قراها إلا في الشخاتير.

أما مراكب نهر الفرات بالعراق فمعروف منها: الطيارات والسميريات الزبازب.

ثانياً: أما البحر الأحمر، فيقدر طوله من السويس إلى باب المندب بنحو ٢٢٤٠ ك.م. وتسميته بالبحر الأحمر تسمية إغريقية نسبة إلى لون الشعب المرجانية التي تكثر فيه. وكان المصريون القدماء يطلقون عليه اسم الأخضر العظيم، أما العرب فأطلقوا عليه أسماء متعددة وهي نفس أسماء البلاد والمدن المطلة عليه مثل: بحر القلزم (السويس)، وبحر جدة، وبحر عيذاب، وبحر اليمن، وبحر الحجاز، وبحر فرعون. ولعل هذه التسمية الأخيرة تعبر عن

قصة غرق فرعون مصر في هذا البحر أثناء مطاردته للنبي موسى عليه السلام.

ولقد أجمعت كتابات المؤرخين والجغرافيين العرب على أن البحر الأحمر يختلف عن البحر المتوسط في طبيعته وسفنه ورياحه وأعاصيره وطرق الملاحة فيه. ويفهم من كلامهم أن سفن البحر الأحمر والمحيط الهندي كانت تصنع من أخشاب متينة مثل خشب الساج أو خشب جوز الهند الذي امتاز بمتانته ومرونته وقوة احتماله للتأثيرات الجوية والبحرية القاسية في تلك البحار. كذلك يجمع المؤرخون على أن هذه السفن كان لا يستعمل في بنائها المسامير الحديدية مثل سفن البحر المتوسط، بل كانت تخاط ألواحها بحبال الليف وتثبت بدسر (مسامير خشبية) من عيدان النخيل ثم تطلى بالشحوم مثل دهن سمك القرش كي يلين عودها لكثرة الشعاب المعترضة في هذا البحر، علماً بأن سفن البحر المتوسط كانت تقلفط بالقطران أوالقار. ويلاحظ أن الليف المستعمل في خياطة هذه السفن كان يسمى بالقنبار، وهو ليف قشر جوز الهند أو النارجيل، كانوا يدبغونه في حفر على الساحل ثم يضربونه بالمرازب ثم يفتله النساء وتصنع منه الأمراس أو الحبال التي تستخدم في صناعة هذه المراكب التي كانت تنقل التجارة أو الحجاج في البحر الأحمر أو المحيط الهندي.

ولقد اختلف المؤرخون حول الأسباب التي أدت إلى استخدام الحبال بدلاً من المسامير في بناء هذه السفن، فبعضهم يردد الأسطورة القائلة بأن جبال البحر الأحمر كانت تحتوي على صخور المغناطيس تحت سطح الماء فتجذب السفن المبنية بالحديد إلى قاع البحر. ولا شك أن هذه الأسطورة غير صحيحة بدليل أن السفن الحديدية تسير في هذه البحار دون أن يصيبها أذى. ويرى فريق آخر أن استعمال حبال الليف في صنع هذه المراكب يرجع إلى ملوحة مياه البحر الأحمر التي كانت تتلف المسامير، غير أن هذا الرأي أيضاً غير صحيح لأن مياه البحر المتوسط لا تختلف عن مياه البحر الأحمر في درجة

الملوحة إلاّ بنسبة ضئيلة جداً. ولعل السبب الحقيقي في ذلك هو أن السفن المخيطة بالليف تكون أقل عرضة للكسر من المراكب المصنوعة من المسامير إذا اصطدمت بشعاب المرجان في البحر الأحمر فضلاً عن أنها تستطيع الرسو على الشواطىء الصخرية المنتشرة في هذه البحار. هذا، إلى جانب أن صناعة المسامير أو استيرادها إلى مناطق البحر الأحمر والمحيط الهندي كان يتطلب نفقات كثيرة في حين أن خشب جوز الهند وأليافه ودهن القرش وغير ذلك من المواد اللازمة للخياطة كانت متوافرة في هذه المناطق.

ومن أسماء مراكب هذه البحار: الجلاب ومفردها جلبة، والزوم ومفردها زومة، والسنابك ومفردها سنبوك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصليبيين حاولوا في عهد صلاح الدين الأيوبي السيطرة على هذا البحر والوصول إلى الأماكن المقدسة بالحجاز والعيث في الحرمين الشريفين. ولكن صلاح الدين تصدى لهم، وارسل أمير البحر الحاجب حسام الدين لؤلؤ الذي تمكن من هزيمتهم وأسرهم ثم ذبحهم ذبح النعاج في منى حتى لا يعرف أحد شيئاً عن هذا البحر الأحمر الذي اعتبره المسلمون بحراً إسلامياً خاصاً بهم.

ثالثاً: أما البحر الأبيض المتوسط، فهو مركز الحضارات الكبرى وأداة الوصل بينها شرقاً وغرباً. وقد حمل لواءها الشعوب المطلة عليه كالمصريين القدماء والفينيقيين واليونان والرومان ثم العرب، فتحكموا في مياهه وجزره وسواحله. ففي خلافة عثمان غزا معاوية بن أبي سفيان عامل الشام سنة ٢٧ هـ جزيرة قبرص وصحبه جمع من الصحابة أمثال أبي ذر الغفاري، وأبي الدرداء، وعبادة بن الصامت، والمقداد بن الأسود. وما كادت السفن تصل إلى الجزيرة حتى أذعن أهلها بالطاعة، وصالحهم معاوية على جزية سنوية، واشترط عليهم أن يلزموا الحياد في الصراع العربي البيزنطي.

وبعد هذه الغزوة بسبع سنوات سنة ٣٤ هـ حدثت موقعة ذات

الصواري عند سواحل كليكيا جنوبي آسيا الصغرى (الأناضول) وهو أول نصر عربي على البيزنطيين في معركة بحرية كان يقودها من المسلمين والي مصر عبد الله بن سعد بن أبي السرح، أخو عثمان من الرضاعة، ويقودها من الروم الامبراطور البيزنطي قسطنطين الثاني. ويبدو أن انتصار العرب جاء نتيجة لخطة غير عادية استخدمها العرب وهي ربط سفنهم بعضها ببعض بسلاسل ثقيلة فاستحال بذلك على البيزنطيين اختراق صفوف العرب الذين استخدموا في الوقت نفسه خطاطيف طويلة يصيبون بها صواري سفن الأعداء ويجرونها إلى جوار سفنهم، فغدت المعركة وكأنها معركة برية. وقد وصف الطبري (ت ٣١٠ هـ) هذه المعركة بقوله: «إن الدم كان غالباً على الماء وإن الأمواج طرحت جثث القتلى ركاماً». ولا شك أن الغرض من هذه المعركة هو الحصول على خشب الأناضول اللازم لبناء السفن.

كذلك حاول المسلمون منذ خلافة عثمان ومعاوية غزو جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا وسواحل البحر الأدرياتي، أو بعبارة أخرى غزو الامبراطورية البيزنطية من ناحية الغرب إلى جانب حملاتهم عليها من ناحية الشام وآسيا الصغرى من جهة الشرق لكي يتم تطويق القسطنطينية وخنقها.

وأدرك أباطرة البيزنطيين أهداف السياسة العربية بدليل أنهم بذلوا مجهودات كبيرة لحماية هذه الأجزاء الغربية من الامبراطورية لدرجة أن بعضهم مثل الامبراطور قسطنطين الثاني السالف الذكر اضطر إلى اتخاذ خطوة جريئة لم تتخذ من قبل وهي ترك عاصمته القسطنطينية سنة ٤٢ هـ (٦٦٢ م) والإقامة في روما وصقلية كي يدافع عن هذه الأجزاء الغربية أو كما يقول هو نفسه: «لحماية الأم قبل حماية البنت» ويعني بذلك حماية روما أم الملك ومركزه، فهي أعظم من القسطنطينية بطبيعة الحال، وقد نجحت سياسة هذا الامبراطور وخلفائه من بعده في الحيلولة دون سقوط جزيرة صقلية في يد المسلمين فترة من الزمان.

ولما تولى التابعي المشهور موسى بن نصير إمارة المغرب سنة ٨٥ هـ،

شن حملات بحرية متابعة على جزيرة صقلية والجزر التي تليها غرباً مثل سردانية وقورسيقة وجزر البليار (ميورقة ومنورقة ويابسة) وأمكنه بذلك أن يشل حركة الأسطول البيزنطي في غرب حوض البحر المتوسط، وأن يتقدم بكل اطمئنان لفتح إسبانيا سنة ٩٢ هـ (٧١١ م) بعد أن حمى ظهره وضمن سلامة مواصلاته من خطر البيزنطيين.

أما فتح جزيرة صقلية، فقد جاء بعد ذلك في عهد الأغالبة أيام زيادة الله الأول الأغلبي سنة ٢١٢ هـ (٨٢٧ م) وبقيادة العالم والقائد الفارسي أسد بن الفرات الذي استشهد ودفن هناك. وفي عهد محمد الأغلبي الملقب بـأبي الغرانيق، استولى المسلمون على جزيرة مالطة سنة ٢٥٦ هـ (٨٧٠ م) التي تقع بين صقلية وتونس، وما زالت لغة أهل هذه الجزيرة مزيجاً من العربية والإيطالية والإنجليزية.

أما جزيرة كريت، فقد استولى عليها جماعة من الأندلسيين بقيادة زعيمهم أبي حفص عمر البلوطي حوالي سنة ٢١٠ هـ (٨٢٥ م). وهناك أسسوا قاعدة لهم أحاطوها بخندق كبير فعرفت باسم الخندق، ثم انتقل هذا الاسم إلى الأوربية على شكل Chandax ثم Candia كانديا وهو اسم المدينة الحالية التي تعرف أيضاً بالاسم اليوناني هراكليون Herakleon. ولم تلبث جزيرة كريت أن صارت قاعدة بحرية إسلامية هامة، ومصدر تهديد مستمر لجزر وسواحل الدولة البيزنطية مدة قرن ونصف تقريباً، إلى أن استعادها البيزنطيون في سنة ٣٥٠ هـ على يد القائد نقفور فوكاس.

وهكذا نرى أن المسلمين في خلال العصر الوسيط، سيطروا على معظم سواحل البحر المتوسط وجزره.

ولقد تعددت قطع الأسطول الإسلامي في البحر المتوسط، نذكر منها:

الشواني جمع شيني وشونة، وهي مركب حربي ضخم كالقلعة، مزودة بالأبراج والقلاع وصهاريج المياه وأهراء القمح، وبها مائة وأربعون مجذافاً.

البطس جمع بطسة، وهي أيضاً من السفن الحربية الكبيرة وتشتمل على عدة طبقات وعلى عدد كبير من القلوع يصل إلى اربعين قلعاً، وتستخدم في نقل الأقوات والمؤن والذخائر فضلاً عن المحاربين.

الحراريق والحراقات ومفردها حراقة، وتستخدم في حمل الأسلحة النارية كالنار الإغريقية، وكان بها مرام تلقى منها النيران على العدو في البحر.

الشلنديات جمع شلندي، ولعلها خففت إلى صندل الحالية وهي أيضاً من المراكب الكبيرة المسطحة من أعلى، ليتمكن المقاتلة من قتال أعدائهم من ظهرها بينما يجذف الجذافون تحتهم. وتستخدم هذه السفن في حمل المؤن والمقاتلة والأسلحة، وهي في هذا تتشابه مع أنواع أخرى من السفن مثل الحمالات والمسطحات.

الطرائد جمع طريدة، استخدمت في المشرق لحمل الخيل، وكانت تفتح عادة من الخلف حتى يتيسر دخول الخيل وخروجها منها عند الإقلاع والرسو. أما في المغرب والأندلس فقد ورد ذكر الطرائد على أنها سفن صغيرة سريعة وقد استخدمها الإسبان بنفس الاسم Tarida وللغرض نفسه وهو مطاردة العدو.

الأغربة جمع غراب، وهو مركب قوي طويل وسريع، ورد ذكره في بعض النصوص «غراب طيار». وربما سمي بهذا الاسم لأنه يدهن بالقار الأسود ومقدمته تشبه رأس الغراب. وقد انتقل اسمها إلى أوربا على شكل Corvette.

وكان للأسطول ورجاله ديوان خاص في الدولة يعرف بديوان الجهاد أو ديوان العمائر أو ديوان الأسطول. وقد غلب على قائد الأسطول اسم أمير البحر، ولم يلبث هذا الاسم أن انتقل إلى اللغات الأوربية مثل أميرال بالفرنسية، وأدميرال بالانجليزية، والميرانتي بالإسبانية. ومن الطريف أن مسلمي الأندلس في أواخر أيامهم عربوا هذا الاسم الإسباني الميرانتي

Almirante إلى الملند. وفي ذلك يقول الوزير الغرناطي ابن الخطيب مهنئاً قائد البحر على مولود أنجبه (نفاضة الجراب ص ١٩٤):

يستبشر الأسطول منه بقائد كالبدر تحت شراعه أو بنده
والبحر يفخر منه يوم ولاده بملنده بن ملنده بن ملنده

هذا، وقد جرت العادة أن تقام احتفالات لتوديع الأساطيل عند خروجها للغزو يحضرها الخليفة أو السلطان، ويقوم الأسطول خلالها بتحركات أو مناورات تشابه تحركاتها في القتال. فتنتظم الأساطيل في صفوف وعلى ظهرها البحارة والغزاة من رام وسائف ورامح وقد لبسوا الحديد ورفعوا عقائرهم بالتحميد والتمجيد، ثم تقرع الطبول، وتعلو أصوات البوقات، وتدوى طلقات الأنقاط، وترفرف على صواريها الرايات... الخ. وأحياناً يقوم البحارة بحركات تبين مهارتهم وخفة حركتهم في التسلق والهبوط على الحبال، وفي ذلك يقول الشاعر ابن الخطيب (الإحاطة لوحة ٤٥٤):

وبحري تلاعب في شريط وحيُّ الفعل متصل الصموت
تدلى وارتقى وسما وأهوى وأعجب في التماسك والثبوت
وقلنا إن يكن بشراً سوياً ففيه غريزة من عنكبوت

وكثيراً ما يصاحب الأسطول، الجيش البري إلى أرض الحرب أي أرض العدو، وقد تضطرهم الظروف إلى نقل المراكب مفصلة أجزاء على ظهور الجمال إلى البحر الأحمر مثلاً أو إلى نهر الفرات حيث يتم تركيبها وإنزالها في البحر وشحنها بالجنود لتعبر فيها وتقاتل الصليبيين أو المغول.

كذلك كان يحدث أحياناً حينما تشتد وطأة العدو في البحر أن يلجأ المسلمون إلى استخدام الحيلة والخدعة لمباغتة العدو على حين غفلة وذلك بأن يجعلوا سفنهم في شكل السفن المسيحية، فيضعوا على سطحها الخنازير والرهبان ويرسموا على أعلامها الصلبان كي يوهموا العدو بأن سفنهم مسيحية فلا يتعرض لهم. وقد لجأ صلاح الدين إلى هذه الوسيلة في محاولة إمداد مدينة عكا بالمؤن عندما حاصرها الصليبيون. كذلك استخدم السلطان الظاهر

بيبرس هذه الطريقة في الغارة التي شنها أسطوله على جزيرة قبرص. وقد أنكر بعض المجاهدين المسلمين هذه الطريقة ولكنهم عادوا واقتنعوا بها لأنها تتفق مع المصلحة العامة، والحرب خدعة كما قال الرسول (ﷺ). وفي كثير من الأحيان كان المسلمون يأسرون قطعاً من أسطول العدو وهنا كانوا يقومون «بعكسها» أي بتحويلها إلى سفن إسلامية. وقد وصف لنا المقريزي على سبيل المثال (الخطط جـ ١ ص ٤٤٤) عودة الأسطول الفاطمي وكيف كان الأسرى يعرضون في موكب على ظهور الجمال كل اثنين على جمل ظهراً لظهر. وجرت العادة أن يحمل الأسرى إلى مكان على مقربة من القصر الخلافي يسمى المناخ (أي المكان الذي تناخ به الجمال) فتضاف الرجال إلى من فيه من الأسرى السابقين، ويمضي بالنساء إلى قصر الخليفة بعدما يعطي الوزير طائفة منهن. أما الصغار من الأسرى فيدفعون بهم إلى الأستاذين فيربونهم ويعلمونهم الكتابة والرماية ويسمونهم «الترابي»، وقد يرتقي أولئك الصبيان إلى رتب الأمراء. وظلت تلك الطائفة «الترابي» موجودة أيام الدولتين الأيوبية والمملوكية. ويلاحظ أصلها أشبه ما يكون بأصل طائفة الإنكشارية في الدولة العثمانية، وكان جنودها هي الأخرى يؤخذون أطفالاً من العناصر المسيحية ثم يربون تربية عسكرية إسلامية ويتحولون إلى الرعية العثمانية المسلمة.

أما بلاد المغرب والأندلس، فقد كانت هي الأخرى تمتلك أساطيل قوية سيطرت على الحوض الغربي للبحر المتوسط. والسبب في ذلك يرجع إلى أن حكام هذه البلاد لم يجدوا صعوبة في الحصول على خامات الخشب والحديد وكل ما هو ضروري لبناء الأساطيل، فكل ذلك كان وما زال متوافراً في تلك البلاد ويتمثل في غابات شجر الصنوبر التي تنبت هناك بكثرة، وفي خامات الحديد التي تصنع منها مراسي السفن، والقطران الذي تطلى به السفن وكان يستخرج من دهون بعض الأشجار في منطقة اللُّك بالمغرب الأدنى؛ هذا إلى جانب كثرة المرافىء ودور الصناعة الممتدة على طول سواحلها.

وكما اعتمد الأمويون في الشام على القبائل اليمنية الكلبية في شؤونهم البحرية فكانوا النواة الأولى للبحرية العربية في الشرق، اعتمد كذلك الأمويون في الأندلس على اليمنين القضاعيين في هذه الأمور البحرية في بادىء الأمر، فأنزلوهم في المناطق الساحلية الشرقية، وعهدوا إليهم حراسة ما يليهم من البحر وحفظ الساحل، وقد سمى هذا الإقليم أرش اليمن أي عطيتهم من الأرض أو الإقطاع، وكانت بلدة بجانة Pechina هي أهم قاعدة لهم في هذا الإقليم الشرقي.

وإلى جانب هذه العناصر اليمنية العربية بالأندلس، اعتمد الأمويون كذلك في شؤونهم البحرية على عناصر أندلسية من المولدين والبربر والإسبان المستعربين الذين تعاونوا مع اليمنيين وقاموا بنشاط بحري كبير سواء في البحر المتوسط أو في المحيط الأطلسي.

ففي البحر المتوسط قام هؤلاء البحريون الأندلسيون بالانتشار في الساحل الإفريقي الشمالي على شكل جاليات أندلسية، وأسسوا مدناً هناك مثل وهران سنة ٢٩٠ هـ، وتنس سنة ٢٦٢ هـ، في الجزائر، وصاروا يترددون بسفنهم في كل عام بين شواطىء المغرب والأندلس فيقضون فصل الشتاء في المغرب والصيف في الأندلس. كذلك كان لهؤلاء البحريين الأندلسيين مغامرات ومحاولات في المحيط الأطلسي لكشف غياهبه وظلماته، في منتصف القرن الثالث الهجري، ومثال ذلك ما أورده البكري عن خشخاش بن سعيد بن أسود الذي خاطر مع جماعة من الأحداث فركبوا المراكب ودخلوا المحيط وغابوا فيه مدة ثم عادوا بغنائم واسعة وأخبار مشهورة. وكان بيت بني أسود من البيوت المشهورة في بلدة بجانة ولهم رباط على ساحلها عرف بقابطة بني الأسود ومكانه اليوم Cabo de Gata على ساحل المرية.

وحديث خشخاش وأصحابه يذكرنا بحديث الفتية المغررين أو المغربين من أهل لشبونة الذين توغلوا كذلك في المحيط الأطلسي في منتصف القرن الثالث الهجري، وإن كان يبدو أنهم لم يذهبوا أبعد من جزر الخالدات التي

تعرف اليوم باسم جزر كناریاس Canarias.

أما عن النشاط الحربي لهذه الجماعات البحرية الأندلسية، فهو نشاط واسع النطاق نكتفي منه بالإشارة إلى احتلالهم لجزيرة كريت من أيدي البيزنطيين بقيادة زعيم منهم يدعى أبو حفص عمر البلوطي في أوائل القرن الثالث الهجري. كذلك تشير إلى دورهم الفعال في قتال النورمانديين أو الفايكنج الذين جاءوا من الدانمرك بسفنهم السريعة ذات الأشرعة السوداء وأغاروا على سواحل الأندلس الغربية المطلة على المحيط الأطلسي، واخترقوا نهر الوادي الكبير من مصبه واحتلوا مدينة إشبيلية وضواحيها عدة أيام عاثوا خلالها قتلاً ونهباً وحرقاً وتخريباً سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) على عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط. وقد انتهى هذا الصراع بهزيمة النورمانديين وطردهم نهائياً من الأندلس في الوقت الذي تمكنوا فيه من الاستقرار في البلاد الأخرى التي أغاروا عليها مثل انجلترا وفرنسا ثم إيطاليا بعد ذلك. وقد ظهر اسم خشخاش ووالده سعيد بن أسود وغالب بن عبد الرحمن ضمن قادة الأساطيل الأندلسية التي قاتلت النورمانديين وانتصرت عليهم.

واستمر هذا السلاح البحري يزداد قوة في المغرب والأندلس، ويشتد بأسه على القوى الصليبية في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي وخصوصاً بعد توحيد هذين القطرين في امبراطورية واحدة على عهد المرابطين والموحدين. ويرجع الفضل في ذلك إلى وفرة الخامات المحلية اللازمة لبناء الأساطيل من جهة، وإلى عناية حكام هاتين الدولتين المرابطية والموحدية بإعداد المصانع البشرية التي تتولى تربية الجيل الناشيء وإعداده للحرب والجهاد من جهة أخرى. فيروي المؤرخون على سبيل المثال أن الخليفة عبد المؤمن بن علي الموحدي أنشأ في حاضرته مراكش مدرسة لتخريج قادة الجيش والأسطول، وأنه كان يستدعي إليها الشبان الصغار من أبناء إشبيلية وقرطبة وفاس وتلمسان وتونس وغيرها. وكان في كل يوم جمعة يجمعهم بعد الصلاة في قصره وهم نحو ثلاثة آلاف طالب كأنهم أبناء ليلة واحدة، فيمتحنهم فيما

درسوه، ويزودهم بنصائحه ثم يعمد في أيام أخرى إلى تدريبهم على فنون الحرب المختلفة كالطعن بالحراب والرمي بالقوس والسهام والمبارزة وركوب الخيل ثم في تعلم السباحة وخوض المعارك البحرية، وذلك في بحيرة خاصة أنشأها لذلك الغرض على مقربة من قصره في الحي المعروف اليوم بأكدال (أي المنتزه) وأعد فيها طائفة من السفن الكبيرة والصغيرة ليتمرن الشباب فيها على القتال في البحر والتجذيف وقيادة السفن والوثب إلى سفن العدو ومزاولة جميع التمارين البدنية التي تقتضيها الخدمة البحرية. كذلك كان يشجعهم على قراءة الكتب التي تتحدث عن الفروسية أو سيرها أو كتب المغامرات مثل سيرة عنترة بن شداد.

وهكذا استطاع هذا المجاهد الكبير عبد المؤمن بن علي، الذي يعتبره المؤرخون من أعظم قواد العصور الوسطى، أن يخلق من المغرب والأندلس قوة موحدة في البرّ والبحر واستمرت في عهد ابنه يوسف وحفيده يعقوب المنصور.

ولعل أكبر دليل على اختصاص المغاربة في ذلك الوقت بالأساطيل الحربية، هو ما ترويه المصادر من أن عاهل مصر والشام صلاح الدين الأيوبي، أرسل سنة ٥٨٦ هـ إلى خليفة المغرب والأندلس يعقوب المنصور الموحدي يطلب إعانته بالأساطيل لصد الزحف الصليبي. وعلى الرغم مما قيل من أن المنصور قد رفض هذا الطلب لأن صلاح الدين لم يلقبه في رسالته بأمير المؤمنين أي لم يعترف بخلافة الموحدين، فقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن المنصور قد أرسل لصلاح الدين الأيوبي مائة وثمانين سفينة لمنع الصليبيين من سواحل الشام. يضاف إلى ذلك أن صلاح الدين عمد إلى تجنيد المغاربة المقيمين في مصر للعمل في الأسطول المصري استناداً إلى الفكرة التي كانت شائعة في المشرق عن اختصاصهم بهذا العمل لمعرفتهم بمعاناة الحرب والبحر.

# الفصل الثالث

# الحياة الدينية في دولة الإسلام

أ.د
سعد زغلول عبد الحميد

**التمهيد:**

المعروف أن الإسلام دين ودولة وأسلوب للحياة بأوسع معانيها. ولقد وقع عبء الحفاظ على أسلوب الحياة الإسلامية هذه على الدولة ممثلة في الخلافة التي عرفها ابن خلدون بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع (النبي) في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

والمهم هنا هو أن الإسلام، بصفته دين التوحيد الذي يعني الثقة المطلقة في الله وحده، لم يستطع ـ رغم غيرته الشديدة في المحافظة على نقائه ـ من منع بعض المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الأولية مما يدخل في مجال السحر والتطير والاعتقاد في الروحانيات، وأمثال ذلك مما لا يتفق مع مبدأ الوحدانية تماماً، كما لم يستطع أن يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التأثير في بعض أتباعه، الأمر الذي نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب

المختلفة التي تراوحت مع مرور الزمن ما بين الاعتدال المقبول والتطرف المذموم، مع ما كان يصاحب كل ذلك من ممارسات عملية أو تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتغدو ما بين صحة العقيدة وزيف الإيمان أو الزندقة مما شاع بين الناس.

والحياة الدينية ـ كما نراها ـ تكون بمعنى الدين الحي أو الممارسات الدينية اليومية في دولة الإسلام، التي نقصد بها دار الإسلام حيث جماعة المسلمين التي تدار شؤونها تحت إشراف جماعة أهل الحل والعقد، والتي يذوب فيها الفرد في المجموع. وتظهر روح الجماعة الإسلامية في نظام الأوقاف الذي عرفته دولة الإسلام منذ وقت مبكر حينما رفض عمر بن الخطاب تقسيم أرض البلاد المفتوحة على العرب وحبسها بين أيدي زراعها كأرض خراج تستفيد منها الجماعة الإسلامية على مرّ العصور. والمهم أنه كان يقع على عاتق مؤسسة الأوقاف عادة تنظيم أمور المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات. وهكذا يرجع الفضل إلى الأوقاف في طول حياة المدينة الإسلامية من حيث إعمار مرافقها العامة، وصيانة منشآتها الخيرية.

وهنا، ليس أبدع في التعبير عن روح التكافل هذا في الجماعة الإسلامية، مما رآه ابن بطوطة في دمشق سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م، من: وجود وقف خاص بالأواني. فلقد مرّ الرحالة المغربي ذات يوم ببعض أزقة دمشق، فرأى به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني ـ وهم يسمونها الصحن ـ فتكسرت. وتجمع الناس حول الصبي المسكين يتداولون فيما يمكن عمله. وسرعان ما نصح البعض الخادم بجمع شقف الصحن المكسور، وحملها إلى صاحب أوقاف الأواني، الذي دفع له «ما اشترى به مثل ذلك الصحن». ويعلق ابن بطوطة على ذلك قائلاً: «وهذا من أحسن الأعمال، فإن سيد الغلام لا بد أن يضربه على كسر الصحن وينهره، وهو أيضاً ينكسر قلبه ويتغير لأجل ذلك».

وهكذا نريد هنا للاسلام أن يكون بمعناه الحضاري الذي يسمح لدولة المسلمين أن ترعى بين جوانحها كل أبنائها بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والمذهبية ، ـ دونما حساسية أو كراهية ـ .

هكذا اعترف الإسلام للمجوس في القرن الرابع الهجري /١٠ م، بأنهم أهل ذمة إلى جانب اليهود والنصارى. ولم يكن من الغريب إذن، أن يذكر الاصطخري عندما يتعرض لبيوت نيران فارس: أنها تكثر على إحصائه وحفظه: «إذ ليس من بلد ولا رستاق، ولا ناحية إلا وبها عدد كثير من بيوت النيران إلا القليل. غير أن المشاهير التي تفضل على غيرها في التعظيم، فمنها: بيت نار الكاريان، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس في المبالغة بأيمانهم». هذا، كما رأى الإمام أبو حنيفة قبل ذلك أن حياة الذمي تكافىء حياة المسلم، وديته دية المسلم.

وعلى الجملة، فالمقصود بالجماعة الإسلامية إذن، هي: «دار الإسلام» بمعناها الرحب الذي يقصد به مرفأ النظام والأمن والسلام. ودار الإسلام هي بلاد المسلمين في مقابل «دار الحرب» أو بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين فلا أمن فيها ولا سلام. وعن كون دار الإسلام داراً للسلام، فهو الأمر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين. فاشتقاق «الإسلام» من الفعل «أسلم يسلم» بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع لله. فالمسلم هو الذي يسلم نفسه لله، بمعنى: الثقة المطلقة في الله، وفي العدالة الإلهية. وهذا يتضمن معنى «التوكل» الذي عرفه المسلمون، ابتداء من العاملين المجدين في عملهم، وانتهاء بالعباد المنقطعين لعبادتهم.

والفارق كبير بين « التوكل » و« التواكل » ، فالذي لا شك فيه أن التواكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، يختلف تماماً عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الإقدام على العمل . فالتوكل في الفكر الإسلامي ، هو الثقة في الله وفي عدله كما هو الحضور الإلهي في

فكر المسلم وفي قلبه ، فهو إذن يمثل الرقابة العليا في ديمومتها الأزلية ، على ما يقوم به الإنسان من عمل ومن فكر ، فهو الأمر الذاتي بالمعروف والناهي القلبي عن المنكر ، وهو في النهاية : الضمير الواعي للإنسان المسلم .

**الإسلام والحياة اليومية:**

ومن هنا ينتهي التمهيد، ويبدأ موضوعنا في الحياة الدينية من حيث نجد تغلغل الإسلام كدين وعقيدة في كل مناحي الحياة، من مادية ومعنوية. ويكفي أن ننظر في كتاب الماوردي في «أدب الدنيا والدين»، لنتعرف على أن نظام الحياة الإسلامية هو في حقيقة الأمر نظام كلي من حيث إنه ينبغي أن يشمل كل أسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين. وفي ذلك ينص الماوردي في باب أدب الدنيا، على أن صلاح الدنيا «معتبر من وجهين، أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها، والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها. فهما شيئان لاصلاح لإحدهما إلا بصاحبه لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها. . . ، ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دين بنفسه. . .». وإذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلاً: إن صلاح الدنيا يتحقق بستة أشياء، هي: الدين المتبع والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدائم، وأخيراً الأمل الفسيح فإنه يميز الدين من بين كل ذلك، حيث ينص على أن: «الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها». وهو يضيف: «ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاً من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره، فلا تتصرف بهم الأهواء».

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيما يكون من التوازن بين الدين والدنيا، حيث التأثير والتأثر متبادل بينهما. فبفضل الدين تصلح الدنيا، و«إذا صلحت الدنيا كان إسعادها موفوراً وإعراضها ميسوراً، لأنها إذا منحت هنأت

وأودعت وإذا استردت رفقت وأبقت». وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين، و«إذا فسدت الدنيا كان إسعادها مكراً، وإعراضها غدراً، لأنها إذا منحت كدت وأتعبت، وإذا استردت استأصلت وأجحفت».

ومن العلاقة بين الدين والدنيا، ينتقل قاضي القضاة البغدادي (في أدب الدنيا) إلى الكلام في ضرورة التعاون بين الناس، وطريقة اختيار الإخوان والأصدقاء، قبل أن يعالج هموم الناس اليومية في معاشهم، ووجوه مكاسبهم، من: الزراعة ونتاج الحيوان، والتجارة، والصناعة بأنواعها، من: فكرية وعملية. ويختم ذلك بعرض لمذاهب الناس في الغنى والفقر.

وهو إذا كان يرجع في كل ذلك إلى ترقيق الأدباء، ويورد أمثال الحكماء، وآداب البلغاء وأقوال الشعراء، كما يقول في المقدمة، فإن سنده الأول هو الاستشهاد بكتاب الله، وبما يضاهي ذلك من سنن الرسول. والحقيقة أنه إذا كان القرآن الكريم هو دستور المسلمين، فإن الأحاديث النبوية التي تفسره، والسنن التي سنها الرسول: أقوالاً كانت أم أفعالاً، هي التي صار عليها المعول - اعتباراً من القرن الرابع الهجري (١٠ م) - في تنظيم حياة المسلمين. وهذا ما دعا كثيراً من العلماء إلى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الأمر في القرن الخامس الهجري (١١ م) إلى أن أصبح الاشتغال بعلم الفروع هو المهم الأول للفقهاء، وفي ذلك قال البعض: إنه إذا كان القرآن لا يستغني عن الحديث، فإن الحديث بوسعه أن يستغني عن القرآن - دلالة على كثرة مادة الأحاديث والسنن النبوية، وتنوع أغراضها -.

ونسرع هنا بالإشارة إلى ما ظهر من الكتب التخصصية في السنن النبوية، ومن أشهرها تلك التي تعرف باسم: «الطب النبوي»، ومن أهم نماذجه كتاب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م). وكتب الطب النبوي تعرض ضمن ما تعرضه طرق العلاج بالأغذية وبالأدوية من نباتية أو حيوانية أو معدنية الأصل، وكذلك العلاج بالاكسية والتعاويذ والرقي إلى غير ذلك. فهي تتعرض إذن، من غير قصد، إلى: الغذاء والكساء وكثير من أسباب الحياة، إلى جانب العلاج والوقاية من الأمراض، مما سنعرض له.

والمهم من كل ذلك أن القرآن والسنة ـ بصفتهما أساس التشريع ـ حويا المبادىء الأولى لتنظيم شؤون الجماعة، في كل ما يتعلق بأحوال معاشها، من: المأكل والمشرب والمسكن، والتقلب في أسباب الحياة وأسلوب أداء العمل، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الأفراد، كالزواج والطلاق والميراث إلى غير ذلك، من: العادات والتقاليد، مما يمارس في الاحتفالات والمناسبات المختلفة، فضلاً عن التراتيب ونظم الحكم والإدارة ـ دون ذكر الواجبات الدينية والفرائض.

في أحوال المعاش: من الزراعة إلى تربية الحيوان والتجارة:

ففيما يتعلق بأسباب المعاش، وأولها المأكل كانت الشريعة تنظم إنتاج الطعام وتحث عليه. فالعمل في الزراعة يتم في هداية الآية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال: «مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل، في كل سنبلة مائة حبة، والله يضاعف لمن يشاء». هذا كما حثت الأحاديث النبوية على العمل في الزراعة، فمنها: «من غرس غرساً فأثمر، أعطاه الله من الأجر بقدر ما يخرج من الثمر». ومن الوصايا في إصلاح المرء ضيعته قيل لأبي هريرة: «ما المروة؟ قال: تقوى الله، وإصلاح الضيعة» (الفلاحة لابن العوام)، ومن الأحاديث «التمسوا الرزق في خبايا الأرض، يعني الزرع». وفي غراسة النخيل يروي الحديث الذي يقول: «نعمت لكم النخلة تشرب من عين خرارة، وتغرس في أرض خوارة: يعني ضعيفة لا تنبت». وكذلك الحديث الذي يقول في النخل: هي الراسخات في الوحل، المطعمات في المحل. وفيها أيضاً: إن من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم: لا يسقط ورقها: هي النخلة ومما ثبت قوله عن النبي في ثمر النخلة، وهو التمر: «بيت لا تمر فيه جياع أهله».

أما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وغراسته، وفي ذلك يروى الحديث الذي يقول: خير المال مهرة مأمورة، وسكة مأبورة. ومعنى مهرة مأمورة أي كثيرة النسل، وأما السكة المأبورة فهي النخل المؤبرة الحمل. وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردي إلى ما أخذ به بعض الفقهاء من تأويل

قوله تعالى: ﴿ أمرنا مترفيها ﴾، أي: كثرنا عددهم.

ولا شك أن كثرة الإنتاج الزراعي والحيواني كان يؤدي إلى نمو حركة التجارة التي صارت مصدر ثراء العالم الإسلامي في العصر الوسيط، وهو الأمر الذي أدى بالتالي إلى ازدهار حضارة الإسلام. وكانت العناية بالتجارة تتم في ضوء التعاليم النبوية المتواترة، ففي ذلك يروى عن النبي قوله: تسعة أعشار الرزق في التجارة والحرث، والباقي في السائبات، أي الحيوان المستقل في النقلة بنفسه، والذي يستغني عن العلوفة برعيه، وهو ما بين مركوب ومحارب ـ وهو مادة أهل الفلوات وسكان الخيام من أهل البادية ـ.

نقابة الصناع والحسبة:

وفي كل ذلك، وفي غير الزراعة والتجارة، يكون مرشد العاملين في سائر الحرف والصناعات، هو الحديث الذي يعني: أن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه. وكان أصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون في المدينة في اتحاد عمالي هو النقابة التي كان عليها الإشراف على تهيئة حاجات المدينة من صناعاتهم، كما كان يقع على عاتقها الإشراف على حسن سير العمل وجودة الإنتاج، وذلك في ضوء الحديث الشريف الذي يقول: ليس منا من غش (الحسبة عند الماوردي).

وكان العاملون في الصناعات، مثلهم مثل التجار في الأسواق، يخضعون للرقابة الحكومية الممثلة في المحتسب، الذي كان في أول الأمر تابعاً من أعوان القاضي، قبل أن يستقل بوظيفته التي كانت تسمى أيضاً بصاحب السوق. والاحتساب كان من الوظائف الدينية، مثل: إمامة الصلاة والقضاء، وذلك أن صاحبها كان مكلفاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تنص عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فمن القرآن: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾، وفي الحديث: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان.

المواد الغذائية والفروض الدينية:

وكانت أهم واجبات المحتسب في رقابته على الأسواق، منع الوساطة في التجارة، حتى يتحقق الغرض من إقامة السوق، وهو الاتصال المباشر بين البائع والمشتري، مما يمنع الغش، ويحد من ارتفاع السعر، فضلاً عما يحوم حول الوساطة من شبهة أشبه بشبهة الربا. وكأن منع الغش في السلع والنقود، ومراقبة الأسعار، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من أعمال المحتسب وأعوانه، كما كان الأمر بالنسبة للرقابة على الأخلاق العامة، وخاصة في الأسواق والحمامات والفنادق. وإذا كان ضمان سلامة الطريق يتم في ضوء الحديث الذي يحث على أن إزالة الأذى منه يعتبر من الإيمان، فإن الرقابة على الأخلاق العامة كانت من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

في الشــــراب:

أما منع بيع الخمر في الدكاكين، وكذلك شربه في الأسواق فكان من أهم واجبات المحتسب على أن يكون المنع دون التجســس أو هتك الستر بمعنى أن يكون فيما يعرف حالياً بالفعل العلني الفاضح. فالآيات القرآنية تضع الخمر جانب الميسر والأنصاب والأزلام وتسمها بالرجس، وتقرر اجتنابها أي الابتعاد عنها. ولكن إذا كانت الآية قد نصت على الاجتناب، فإن الأحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها، حتى نصت بعض الأحاديث على لعن بائعها وحاملها وشاربها، هذا، كما روي أيضاً أن من شرب الخمر: لم تقبل له صلاة مدة أربعين يوماً. وبلغ التشدد في ذلك إلى حد تحريم التداوي بها، أو بغيرها من المحرمات (الطب النبوي). وفي ذلـك يقول الحديث: إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا ولا تداووا بالخمر. وعندما سئل (النبي) عن الخمر: يجعل في الدواء، فقال: إنها داء وليست بالدواء. ومن الحديث أيضاً: من تداوى بالخمر فلا شفاه الله.

والذي يلفت النظر بعد ذلك كله هو أن بعض المجتهدين أباحوا شـرب غـير المختمر من النبيـذ . وفي ذلك كتب الجاحظ بعض رسائله ، حيث تكلم

فيها حلل وما حرم من أنواع النبيذ . وفي هذا الأمر يقول ابن عبد ربه : « فإنا نجد النبيذ قد أجازه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون » .

ومن تشددوا في تحريم الخمر تماماً الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله وذلك في سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب، كما منع صنع عصير العنب، وانتهى الأمر بأن قلعت كل كروم الجيزة ولم يجرؤ أحد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب. كذلك منع شرب الفقاع (البوظة) باعتباره شراباً مسكراً.

ولكن رغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص المواتية كثيراً ما تسنح لقلة من الناس بالشراب، ومنهم بعض الظرفاء والأدباء والشعراء.

في المآكل:

وكما حرمت الخمر من بين الأشربة، كذلك خلت أسواق المدينة الإسلامية بطبيعة الحال من لحم الخنزير رغم وجود النصارى من أهل الذمة. والأصل الشرعي هنا هو عدم جواز الإعلان أو الجهر بالمنكر، تماماً كما كان الحال بالنسبة إلى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب أن يكشف عنها إذا كانت مغطاة، كما يرى الماوردي.

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات في المناطق الجبلية النائية حيث كان تأثير الإسلام ضعيفاً للتخفيف من تحريم أكل الخنزير في بعض الأقاليم التي كان يكثر بها ناتج الحيوان النجس. ففي أوائل القرن الرابع الهجري (١٠ م) قامت في جبال الريف، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند الكتاب باسم حاميم، أي «حاءميم» على نسق الحروف التي تبدأ بها بعض السور القرآنية. ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقة وخروج على الإسلام، فلا بأس أن تكون محاولة لنقل تعاليم الإسلام إلى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على أن الرجل الذي ادعى النبوة، وضع لهم قرآناً بلسانهم.

والذي يهمنا من كل ذلك هو أن حاميم «أحل لهم أكل أنثى الخنازير، وحرّم الذكر» ـ وذلك في محاولة غريبة لتأويل «لحم الخنزير» الواردة في آية التحريم (كتاب الاستبصار ص ١٩١).

وكذلك لم يكن يباع في الأسواق إلا اللحم المذكى أي المذبوح دون قطع الرأس، حسب الشريعة، وحيث تكون البسملة والتكبير أثناء الذبح. هذا، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما أصابه من البلاء أيضاً ـ الأمر الذي يعني أدباً إسلامياً جميلاً في مجال الرفق بالحيوان ـ.

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد: ففي حالة موت الطريدة قبل القبض عليها، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة. والغريب هنا هو أن حاميم الغماري الذي أراد أن يحل لحم الخنزير، والذي لقب بالمفتري، تشدد مع أتباعه في هذه المسألة فطبقها حتى على صيد البحر من السمك، فـ «حرم عليهم الحوت حتى يذكى».

وعلى عكس حاميم الذي بالغ في التذكية في المغرب، فإن بعض المسلمين في المشرق، وخاصة ممن كانوا من أصل تركي ظلوا محتفظين بعاداتهم القديمة التي كانت لا تسمح بإراقة الدم، فكانت تقتل الحيوان بالضرب على الرأس أو تخنقه خنقاً حتى يحتفظ اللحم برطوبته أي بكل قيمته الغذائية. وكان ذلك ضمن التهم الموجهة إلى الإفشين قائد المعتصم، والتي بسببها أدين بالزندقة. هذا والمعروف أنه: «أحلت لنا ميتتان ودمان: السمك والجراد، والكبد والطحال»، كما قال الرسول وكذلك الأمر بالنسبة للحوم الأجنة، وهي ليست محرمة، وإن كانت غير محمودة، وكانت تؤكل بغير تذكية، على أساس أن ذكاء الجنين ذكاء أمه. هذا، وإن كان أهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين، بمعنى ضرورة إدراكه حياً (الطب النبوي).

أما عن لحوم الخيل وحمير الوحش أيضاً فكان يأكلها البعض ويعافها البعض تبعاً للإقليم الذي يعيش فيه أو المذهب الديني الذي يأخذ به.

فالمعروف أن المذهب الحنفي الذي انتشر في إيران الشرقية والتركستان يحل أكل لحم الخيل الذي درج الترك ـ بصفتهم رعاة الخيل ـ على أكله. وفي ذلك يروى عن النبي أنه: أذن في لحوم الخيل، ونهى عن لحوم الحمر.

أما أصحاب المذاهب التي حرمت أكل لحم الخيل أو جعلته مكروهاً فبسبب أنها خلقت للركوب أصلاً، ولأنها من أدوات الجهاد وحرب العدو التي يجب الحرص عليها أيضاً. وقبل هذا وذاك لأنها من ذوات الحافر، وليست من ذوات الأظلاف المشقوقة كسائر النعم. واختلفت الناس أيضاً في أكل أرنب الصيد، فعافه البعض على أساس أنه من ذوي المخالب الحادة، مثل الجوارح المحرمة، أو الكواسر (علي مازهري، ص ٨٦).

والمهم من كل ذلك هو أنه: رغم تلك القيود التي كان يلتزم بها المسلمون في أكل اللحوم، فإن المبدأ الإسلامي السائد هو الإباحة، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة: ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ﴾ وهكذا لم ينكر النبي أكل الضب المشوي رغم أنه عافه، عندما قدم إليه، لأنه لم يكن معروفاً في بلده وكذلك جرت العادة بأكل لحم الكلاب بين أهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء المغرب، وكانوا يسمنونها (الاستبصار ص ١٦٠) ويعلفونها بالتمر، فيأتي لحمها ألذ اللحوم، كما يزعمون، بل ويسمون الواحد منها «بالخروف»، كما عاين ذلك المهدي الفاطمي أثناء رحلته إلى سجلماسة. وأكثر من ذلك كان بعض أهالي قرى جبل نفوسة ـ جنوب طرابلس الغرب ـ يأكلون لحم الذئب الذي يأكل غنمهم عندما يصطادونه، وإن كان مشايخهم توقفوا عن الحكم في ذلك.

وإذا ما تركنا جانباً المشروبات أو اللحوم، من مشتبهة وغير مشتبهة، فقد كان الطعام الدارج والشراب بين عامة المسلمين، هما: الخبز والماء، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الأطعمة رغم بساطتهما. وفي الحديث الشريف: «أكرموا الخبز فإن الله سخر له السموات والأرض. وكلوا سقط المائدة» أي ما يسقط ولا يعتد به، فهي دعوة إلى احترام ما هان أو قل من

الطعام، وعدم التفريط فيه. وإذا كان هذا هو مقام الخبز في السنة، عرفنا كيف اهتم الناس بالثريد الذي هو أصلاً من الخبز المهشوم الذي يسقى بالمرق. وفي الثريد قال النبي: فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشة على سائر النساء. وبذلك أصبح الثريد أحب الطعام إلى قلوب المسلمين، وهو ما زال طعام الاحتفالات الدينية والمواسم الإسلامية، من: زواج، أو ولادة، أو ختان. ولا بأس أن تتغير طريقة صناعة الثريد من مناسبة إلى أخرى. فطعام العرس هو: الوليمة، وطعام الولادة هو: الخرس، وطعام الختان هو: الأعذار. أما المأدبة فكل طعام يصنع لدعوة (العقد الفريد، ج ٦ ص ٢٩٢).

هذا كما عرف أن النبي كان يأكل الخبز مأدوماً، ما وجد له أداماً، فتارة يأدمه باللحم، ويقول: «هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة» ـ فكأن ذلك الحديث تفسير للآية التي تقول: ﴿ وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون ﴾، أو ﴿ ولحم طير مما يشتهون ﴾. وبذلك صار الخبز سيد الأقوات، واللحم سيد الأدام. وكان النبي تارة يأكل الخبز بالبطيخ، وتارة بالتمر، وتارة بالخل. ويقول ابن قيم الجوزية في ذلك: إن أكل الخبز مأدوماً من أسباب حفظ الصحة، بخلاف الاقتصار على أحدهما، أي: الخبز والأدام.

وهكذا أحب النبي كل ما كان يأكله قومه، وبذلك أصبح المبدأ السائد في الطعام في الجماعة الإسلامية هو أن يأكل الناس ما جرت العادة بأكله في بلدهم، وذلك دون الخروج على الحدود الشرعية الخاصة بالممنوع من الطعام والشراب. فالخبز هو سيد الأقوات، واللحم هو سيد الأدام، لا يشاركه في ذلك إلا الملح. وتذكية الحيوان واجبة إلا في السمك والجراد والأجنة، وإذا كان لحم الخيل مقبولاً عند الترك خاصة على أساس المذهب الحنفي، غير محمود عند غيرهم، مثل الأجنة، فإنه مما يثير العجب أن لحم الجمل الذي كان مرغوباً فيه من أهل مصر، كان موضع خلاف بين المسلمين (الطب النبوي).

وإذا كان البعض قد عاف أكل الأرنب، كما سبق، وكذلك الحمام أو الكركي أو العصافير، فمن المعروف كذلك أن السنة منعت من قتل الصيد عبثاً، ولو كان عصفوراً صغيراً.

وإذا كان أكل البصل والثوم من الأمور المكروهة بالنسبة للمقبل على الصلاة بسبب رائحتهما الكريهة، فإن الأرز لقي إقبالاً من الناس حتى وضعت فيه الأحاديث التي تشيد بمنافعه كغذاء لا ضرر منه أبداً، وكذلك الحال بالنسبة للعدس. أما الكمأة التي لا تزرع، بل توجد عفواً، فقد كثر أكلها في أرض العرب حيث كانت تجود، وكان لها تقدير خاص إذا اعتبرت من المن (الذي أنزل على بني إسرائيل)، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب.

وكذلك كان للمأكولات المذكورة في القرآن ـ والتي كان يتردد اسمها كثيراً في الأسماع ـ مكانة خاصة في قلوب الناس مثل: الفول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل، أما تلك التي وردت في شكل القسم: كالتين والزيتون، فكانت لها مكانة أخص في القلوب.

في آداب الطعام:

وكما فرضت الشريعة نوعاً من الرقابة على المواد الغذائية، فإنها نظمت كذلك طريقة الأكل والشرب، وذلك بما قررته السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام، مما ينبع من آداب الإسلام بشكل عام. وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة أو شعائرها وبين آداب الطعام. فكما أن التطهر بالغسل أو النظافة بالوضوء كان يسبق أداء الصلاة، كذلك كانت نظافة الأيدي والفم تسبق البدء بالأكل، بل زاد الأمر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام أيضاً.

وهكذا كانت تدور الطسوت النحاسية وأباريق الماء المزركشة والمناديل اللطيفة في المآدب على الضيوف، قبل الأكل وبعده، فيغسلون أيديهم ويجففونها. والحقيقة أن الأكل كان يتم عن طريق اليد ـ واليد اليمنى على وجه

التخصيص ـ ولو أن المسلمين عرفوا استخدام الملاعق الخشبية، ولكن لتناول الحساء فقط. وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بغسل اليدين وضوءاً كاملاً، وكأن الطعام ينقض الوضوء، كما رأى البعض في أكل لحم الجمل. أما هنا فالحديث النبوي يقول: «الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر، وبعد الطعام ينفي اللمم» ـ أي الجنون. والمهم هنا، هو أن الحديث يلح على النظافة التي أصبحت عند المسلمين جزءاً من الإيمان.

وكما كانت الصلاة تبدأ بالنية وتنتهي بالتسليم، كان الطعام يبدأ بالبسملة وينتهي بالحمدلة. وذلك اقتداء بقول الرسول: «سموا إذا أكلتم، واحمدوا إذا فرغتم»، أما عن كيفية تناول الطعام فلا تكون إلا باليد اليمنى أبداً، وكذلك الحال بالنسبة للشراب. وفي ذلك قال النبي: «إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه، ويشرب بيمينه، فإن الشيطان يأكل بشماله، ويشرب بشماله» (العقد الفريد، ج ٦ ص ٢٩٧).

والحقيقة أن السنة النبوية تفرض، في نفس الوقت، أن يكون الاستنجاء أو التطهير من الأدران (بعد الخروج من الغائط والمرحاض) باليد اليسرى. وفي ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين في أعمال بذاتها، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكأن الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة عن طريق النظافة، أو تحاشي الأذى والمرض عن طريق الوقاية. وكل ذلك في ضوء ما هو متعارف عليه من أن الإسلام هو دين أهل اليمين أي دين أهل السعادة والخير، في مقابل أهل الشمال والشر من أصحاب الملل والديانات الأخرى. أما عن اللقمة الصغيرة، وحسن المضغ فهما من الأغراض المنصوص عليها.

والظاهر أن كل تلك الشعائر أو الطقوس الخاصة بالأكل، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكأنه شيء مقدس أو شيء ثمين له حرمته، فلا يجوز أن يكون محط أنظار الغرباء أو الفضوليين. هكذا جرت العادة أن يكون الطعام في داخل الدار ـ عادة ـ حتى تتم مراسمه التي سبق ذكرها، من:

الطهارة، والبسملة، والأكل باليد اليمنى، وتصغير اللقمة، وحسن المضغ. وبناء على ذلك لم يكن من الغريب الا يستحب الأكل في الأسواق أو في الطريق العامة. وفي ذلك ينسب إلى النبي أنه قال: «الأكل في السوق دناءة» ـ وقريب من هذا ما كان ينصح به المهلب بن أبي صفرة أبناءه من عدم الوقوف في الأسواق إلا على بائع كتب أو بائع سلاح. ولا بأس أن تكون الدناءة المقصودة في الحديث هنا، راجعة إلى طبيعة الأكل في السوق حيث لا تكون للأكل حرمة. وهذا ما دعا البعض إلى التبكير بتناول الغداء في الدار قبل الخروج لقضاء المصالح، وقولهم: إن ذلك يعين على المروءة. وفي هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول: إذا خرجت من بيتي وقد تغديت، لم أتطلع إلى طعام أحد من الناس. هذا، كما يمكن أن تكون الدناءة عائدة إلى طبيعة السوق نفسه، الذي لم يكن يعتبر من الأماكن الطاهرة، حتى إنه لم تكن تصح فيه الصلاة.

ولا بأس أن تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث أو النجس ناتجاً عن قذارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع أو ما يقومون به من تنظيفها. ومن هنا قيل إن السوق ليس موضع سجود، ونهي عن الصلاة في الأسواق (ابن الجوزي)، ومن الجائز أن تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر، مثل: بيع الشراب المحرم خفية، أو تداول بعض السلع أو النقود التي لا يعرف إن كانت حلالاً أم غير حلال.

والمهم أنه رغم التزام المحافظين من أهل البيئات الريفية أو القروية بمبدأ التعفف عن الأكل في السوق، فإن أسواق المدن الكبرى مثل: بغداد والقاهرة وقرطبة كانت تعج بالآكلين في دكاكين: الشوّائين والقلائين. وبائعي الاسفنج والزلابية، والمجبنات والمسمنات، والكعك والحلوى المحشوة، من: الجوزينقات واللوزينجات، والكنافات والقطائف، وغيرها مما لذّ وطاب. وكتب الحسبة والخطط، وكذلك كتب الأدب، مثل: مقامات الحريري أو عقد ابن عبد ربه، حافلة بالكثير من المغامرات والنوادر، مما كان يجري في تلك الأسواق.

وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن أهل بعض المدن لم يكونوا يأكلون في الاسواق، أو على قارعة الطريق فقط بل كانوا يأكلون في المسجد الجامع. فابن سعيد عندما خرج لزيارة الفسطاط، وانتهى إلى جامع عمرو، عاين جامعاً كبيراً، قديم البناء غير مزخرف. ثم إنه لم يلبث أن أبصر العامة رجالاً ونساء قد جعلوه معبراً بأوطئة أقدامهم يجوزون فيه من باب إلى باب ليقرب عليهم الطريق. «والبياعون يبيعون أصناف المكسرات والكعك، وما جرى مجرى ذلك، والناس يأكلون منه في أمكنة عديدة غير محتشمين، لجري العادة عندهم بذلك. وعدة صبيان بأواني ماء يطوفون على من يأكل، قد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقاً، وفضلات مآكلهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه، والعنكبوت قد عظم نسجه في السقوف... والصبيان يلعبون في صحنه...». والعجيب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو، إذ يقول: «إلا أن مع هذا كله، على الجامع المذكور من الرونق وحسن القبول وانبساط النفس ما لا تجده في جامع إشبيلية، مع زخرفته والبستان الذي في صحنه. ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والأنس، دون منظر يوجب ذلك، فعلمت أنه سر مودع من وقوف الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في ساحته عند بنائه، واستحسنت ما أبصرته فيه من حلق المصدرين لإقراء القرآن، والفقه والنحو في عدة أماكن، وسألت عن موارد أرزاقهم فأخبرت أنها من فروض الزكاة وما أشبه ذلك» (خطط المقريزي).

## في الملبس والأزياء:

والأثر الديني واضح أيضاً في طريقة الكساء الإسلامية، كما هو الحال في الطعام والشراب، بل يصح لنا القول إنه كان أكثر وضوحاً، من حيث: إن الثياب هي المعبر التشكيلي للإنسان المسلم ـ إذا جاز استخدام اصطلاح أهل الرسم أو النحت هذا. وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكر هي الملابس الدارجة في عالم الإسلام، تماماً كما كان الحال بالنسبة للغة العربية.

وموقف الإسلام من الثياب هو موقف الوسط أي الاعتدال، دون تطرف. وفي ذلك تقول الآية الكريمة: ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ﴾، كما يقول الحديث الشريف: «كلوا واشربوا والبسوا، وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة». ولما كان اللباس مقترناً هنا بالأكل والشرب، فلا بأس من النظر فيما حددته الشريعة من القيود في مجال الكساء، في مقابل ما رأيناه من الممنوع أو المحرم من الغذاء. ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية أصلاً أو حيوانية، ولما كان التحريم في الغذاء منصباً على لحم الخنزير لذاته، فقد صار كل ما يمت إلى الخنزير بصلة نجساً بحكم الضرورة وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة.

وهكذا صار شعر الخنزير نجساً نجاسة عين، فلا يجوز استخدامه في صنع ثياب المسلم، من حيث إنه لا يتطهر بالغسل. وبذلك كان الجوخ الذي يصنع في بعض البلاد الأوروبية، والذي تصنع منه الجبب في بلاد الإسلام في موقف بين التحريم والإباحة من جانب الرحالة المغربي العياشي، وذلك خشية أن يدخل في نسيجها بعض الشعر المحرم ـ ربما عن غير قصد، لأنه من المعروف أنه لا يستخدم في صناعة مثل هذا القماش. والمهم أن موقف التسامح هو الذي رجح في آخر الأمر، من حيث: إن النقاء التام من الأقذار، والصفاء الكامل من الكدر، وبالتالي النجاسة، أمر غير وارد من الوجهة النظرية المطلقة، ومثل هذا ينطبق على الطهارة بالغسل والاستحمام.

أما عن الميتة فلما لم تكن نجسة في ذاتها، فقد صحت الاستفادة من جلدها في عمل سفر الطعام أو الانطاع أو القرب لحمل الماء أو حفظ الطعام، كما أمكن اتخاذ الثياب من وبرها أو شعرها، وهو ما نصت عليه الأحاديث النبوية.

أما عن لبس الحرير واتخاذه فراشاً، فأمره واضح بالنسبة للنساء، وهو مباح. أما بالنسبة للرجال، فيمكن القول إنه أثار شيئاً من الخلاف في الرأي من حيث المنع والإباحة. وهكذا كان شباب الفقهاء في بغداد على أيام ابن

الجوزي (٥٨٠ هـ) يلبسون الحرير ويتحلون بالذهب (تلبيس إبليس)، كما كان يفعل ذلك في دمشق على عهد ابن بطوطة (٧٢٦ هـ)، بعض فقهاء المالكية، بينما اتفق رأي الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال، وكذلك الذهب. والحقيقة أنه توجد أحاديث أخرى تذكر أن النبي كان يلبس القباء المصنوع من الديباج والمزرر بالذهب، ويهديه لأصحابه وأن أنس بن مالك خادمه وراوية أحاديثه، رؤي عليه برنس أصفر من خز (البخاري).

والإشكال هنا يكمن في مدى اعتبار الديباج أو الخز من الحرير. وذلك أنه ينسب إلى النبي أنه نهى أصحابه عن سبع هي: خاتم الذهب (أو حلقة الذهب) والحرير، والاستبرق، والديباج، والمثيرة الحمراء، والقسي، وآنية الفضة، مما يظهر منه النهي عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلى الذهب. وإذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح بلبس الديباج والتحلي بالذهب، فإن ما يروى بعد ذلك عن النبي، من أنه: كان قد اتخذ خاتماً من الذهب له فص، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتماً من فضة، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والإباحة، وكأنه من المسكوت عليه.

وقريب من هذا ما يروى في لبس القسي، والقسية: ثياب من الشام أو من مصر، مضلعة فيها حرير أمثال الأترج، والمثيرة (أي جلود الحمر الوحشية أو السباع). وما قيل من أن النبي شوهد وأصحابه يمسون ثوب حرير أهدى للنبي، ويتعجبون. أو أنه قال: الذهب والفضة والحرير والديباج هي لهم (لغير المسلمين) في الدنيا، ولكم (للمسلمين) في الآخرة.

ومن الواضح من تلك الأحاديث والسنن أن القصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال، هو الخوف مما يتسببه الأخذ بمتع الحياة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم، الأمر الذي لم يكن مقبولاً في بداية تكوين الجماعة والدولة، وهو ما استمر إلى منتصف خلافة عثمان حيث بدأ الصحابة يميلون إلى أسباب الترف، مما كان سبباً في التمزق الذي أصاب وحدة الفكر، وهو ما ترتبت عليه الفتنة.

والمهم من حديث النهي عن الحرير بالنسبة للرجال، أنه ليس ممنوعاً لذاته بل لخشية نعومته المسرفة في نعومتها. وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوي من مرض الحكة (الجلدي)، كما أجازت استخدامه إلى حد محدود في ثياب الرجال، كذلك الأترج وتلك المثيرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسي المضلع، المجلوبة من مصر والشام. وهكذا استقر مبدأ جواز استخدام الحرير في صنع الملابس الرجالية وبالقياس جاز التزين ببعض حلي الذهب كالخاتم أو الحلقة ـ على الأقل عند من يأخذون بالرخص في أمور الدين، وهم كثيرون.

هذا فيما يتعلق بالمواد الأولية المستخدمة في صنع الثياب وما حرم منها، مثل شعر الخنزير، وما نهي عنه جزئياً كالحرير (والذهب والفضة). أما عن قص الثياب وخياطتها وتطريزها، إلى غير ذلك مما يدخل في فن الحياكة، فقد كانت محكومة هي الأخرى بالسنن النبوية، ومتطلبات فرائض الإسلام. ففريضة الحج تتطلب ذلك الزي المعروف من الثياب غير المخيطة، بزي الإحرام، وهو الذي يتفق مع بساطة الإسلام وسماحته. وفيه تنص السنة على أنه: «لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل، ولا البرنس والخفين، إلا أن يجد النعلين ما هو أسفل من الكعبين». وكما كانت ثياب الإحرام خلواً من المخيط مما هو على الجسد أو في الرجلين، كذلك لا يلبس الحجيج الثياب الملونة، بل البيضاء النقية الصافية، وذلك إتباعاً للسنة التي تنهى عن أن يلبس المحرم ثوباً مصبوغاً بورس أو بزعفران.

وكما تطلب الحج ثياباً تؤكد بساطة الإسلام وتواضعه، مما يقرره مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين في بيت الله الحرام، كذلك يكون الحال بالنسبة لملابس المسلم وهو يؤدي الصلاة، في المسجد أو في البيت. حقيقةأن السنة قضت بأن يأخذ المصلي زينته عند ذهابه إلى الصلاة في المسجد، ولكن المقصود بذلك هو النظافة، والمظهر الحسن، والرائحة الطيبة. وفي الرائحة الطيبة اشتهر النبي بحبه للطيب، وبمنعه آكل البصل والثوم خوف إزعاج المصلين،

مما سبقت الإشارة إليه في الكلام في الطعام. وهكذا قضت السنن بعدم التبرج، بل بلبس الثياب الوقورة في الصلاة، فذلك ما قرره النبي عندما ترك الثوب المزوق بالأعلام الملونة، والذي كان يعرف بـ (الخميصة)، لأنه كان يلهيه في الصلاة، فاستبدل به غيره (البخاري).

وكذلك قضت فريضة الحج بالزي الساذج واللون الأبيض، وتطلبت الصلاة نوعاً من البساطة في الثوب والاقتصاد في الألوان، وعن هذا الطريق أصبح الثوب القانوني من وجهة النظر الدينية، إذا صحت العبارة، هو الثوب الوسط الذي يؤدي الغرض الأول منه، من حيث كسوة الجسد وستره، إلى جانب اتصافه بالرزانة والوقار من حيث عدم لفت الأنظار إليه أو إلهاء صاحبه عن حسن أداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع وإخلاص.

وعن هذا الطريق يظهر في السنة نوع من تقديم لبس الإزار على السراويل، وتفضيل وضع القدمين في النعلين على احتذائهما في الخفين، فالنص هنا على ارتداء الثانية عندما لا توجد الأولى.

وفي ستر الجسم نهى النبي عن لبس الثوب الواحد فقط: سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به، دون أن يكون على فرجه منه شيء. وهنا يستحسن لبس الإزار أو السراويل تحت الثوب، كما نرى. أما في طول الثوب فينبغي أن يكون معتدلاً، ولا بأس أن يكون مشمراً أي قصير الطول نوعاً ما. ولذلك كان إطلاق الثوب إلى ما بعد الكعبين، وجره على الأرض، مما يدخل في باب الخيلاء المذمومة بل المنهي عنها. وفي ذلك تشير السنّة إلى أن ما كان أسفل من الكعبين من الإزار أو القميص فهو في النار، وإن الله لا ينظر إلى من جر ثوبه خيلاء (البخاري).

ورغم ذلك فالظاهر أن الميل إلى التباهي وحب الظهور جعل المشتغلين بفن الحياكة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية في مجال الزي والملابس. فأهل بغداد كما رآهم ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجري ١٢ م

ووصفهم: «لا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء، ويذهب بنفسه عجباً وكبرياء. يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عمن سواهم الأحاديث والأنباء. قد تصور كل منهم في معتقده وخلده، أن الوجود كله يصغر بالإضافة لبلده، فهم لا يستكرمون في معمور البسيطة مثوى غير مثواهم، كأنهم لا يعتقدون أن لله بلاداً أو عباداً سواهم. يسحبون أذيالهم أشراً وبطراً، ولا يغيرون في ذات الله منكراً. يظنون أن أسنى الفخار في سحب الإزار، ولا يعلمون أن فضله بمقتضى الحديث المأثور في النار» (ابن جبير).

وبعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ثم قيام دولة مغول فارس الإسلامية، يقول ابن الطقطقي: «فانظر كيف كان زي الناس في زمن الخلفاء، فلما ملكت هذه الدولة ـ أسبغ الله إحسانها وأعلى شأنها ـ غير الناس زيهم في جميع الأشياء، ودخلوا في زي ملوكهم بالنطق، واللباس، والآلات، والرسوم، والآداب، من غير أن يكلفوهم ذلك أو يأمروهم به أو ينهوهم عنه. ولكنهم علموا أن زيهم الأول مستهجن في نظرهم مناف لاختيارهم فتقربوا إليهم بزيهم. وما زال الملوك في كل زمان يختارون زياً وفناً، فيميل الناس إليه ويلهجون به. وهذا من خواص الدولة وأسرار الملك (الفخري، ص ٢٣).

وبذلك يكون أهل بغداد قد انتقلوا في لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية، قبيل سقوط مدينتهم في أيدي المغول، إلى حالة الدخول في التقاليد المدنية والسنن الملوكية، مما هو تركي تتري أصلاً، وذلك مع قيام العصر المغولي.

والذي نريد أن نخرج به من كل ذلك هو أنه إذا كان هناك طراز إسلامي أصيل في الكساء فإنه يكون الطراز العربي العريق، الذي يتمثل في: الثوب، والحلة، والإزار، والقميص قبل السراويل، والرداء والبرنس، والجبة، والقباء، والبردة، والحبرة، والشملة ثم الخميصة (ذات الأعلام

الملونة)، مما ينص عليه البخاري في صحيحه، ومما نعرفه على طول التاريخ الإسلامي. وفيما يتعلق بغطاء الرأس تذكر: العمامة والحاشية التي تعصب بها الرأس، ثم المغفرة (في الحرب). ومن الأحذية كانت النعال هي الدارجة وبعدها يأتي الخف. أما ما دخل بعد ذلك من: القلنسوة والشاشية والطيلسان للرأس، أو القفطان (الخفتان) والقرطق والصدار، والبدنة، وغيرها من ملابس الرجال والنساء، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقبط والقوط والبربر، وغيرهم ممن عاشوا في حظيرة الإسلام أو كانت لهم علاقات وثيقة به.

وهكذا فإذا لم تكن هناك ملابس كهنوتية في الإسلام لأنه لا يوجد كهنوت في الإسلام، كما هو الحال في المسيحية والبوذية مثلاً، فإن ثياب الإحرام التي يرتديها المسلمون أثناء الحج، لها دور شعائري أساسي إذ لا تصح الفريضة إلا بها. فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الإحرام المكونة من قطعتين غير مخيطتين من القماش، تلف إحداهما حول الوسط وتوضع الأخرى فوق الكتفين، يعني التجدد بالنسبة للمحرم، كما تعبر عن تجديد الخضوع لله. أما عن الصلاة في الحرم المكي فهي تعني الارتباط بكل بيوت الصلاة في مساجد العالم، ومعنى ذلك تلاشي المسافات مؤقتاً أثناء أداء الفريضة كما أن الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم.

وإذا ما تركنا ملابس الإحرام لا نجد ملابس إسلامية (دينية) وملابس مدنية «دنيوية». وإذا عرفنا أن بعض الناس كان يخصص ملابس للصلاة، فإن القصد من ذلك لم يكن يتعدى التأكد من طهارة الملابس. فهذا ما كان يفعله أهل السلطان ممن يغشون مجالس الشراب، وربما بعض أصحاب الوسوسة من العباد ممن يبالغون في مسائل التطهر والوضوء (تلبيس إبليس). ورغم عدم التفرقة في الملابس بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة، فإن بعض الخلفاء والأمراء عندما كان يرى، لسبب أو لآخر، مضايقة اليهود والنصارى، كان يلزمهم بلبس الغيار، يعني تمييز ملابسهم عن ملابس

المسلمين. وكان ذلك يتمّ إما بحمل الكرة الخشبية بالنسبة لليهود أو الصليب الخشبي الكبير بالنسبة للنصارى في أعناقهم. كما أن الغيار عن طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر، أو الاقتصار على لبس لون معين من الثياب، وعلى وجه الخصوص: الأزرق أو الأصفر. وفيما عدا ذلك فإن السنّة النبوية هي التي كانت تحدد، وإن كان بطريقة غير مباشرة، طبيعة الملابس الإسلامية حقاً.

ومما يجب أن تتصف به الملابس الإسلامية هو أن تكون مناسبة لحركات الجسم أثناء أداء فريضة الصلاة. ومن هنا وجب أن تكون فضفاضة بحيث تخفي الجسم فلا تكشف عن سماته، ومن السعة أيضاً بحيث لا تضايق المصلي في ركوعه وسجوده. أما من حيث النوع فمن المستحب أن تكون بسيطة وقورة، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البيضاء، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم.

ورغم كل ما قيل حول نظام الكساء هذا، مما يوحي بوجود طراز إسلامي من الملابس شاع بين الناس، وأصبح يمثل الشخصية الإسلامية في شكلها المظهري المميز، فإنه من الأكيد أن تلك المظهرية الشكلية لم تكن ملزمة لكل الناس على كل حال، بل وبالنسبة لبعض من كان يظن وجوب التزامهم بها، من رجال الدين خاصة. والمثل الذي نريد عرضه هنا نأخذه من قرطبة في الأندلس، ولا يعني هذا بطبيعة الحال أنه ينطبق على غير الأندلس من البلاد الإسلامية الأخرى.

ففي قرطبة كانت الملابس المصبغة أي الزاهية الألوان، وهي التي كان قد أدخلها إلى العاصمة الأندلسية زرياب البغدادي، محبوبة حتى أولع بها بعض أولئك الذين كانت تقضي مراكزهم الاجتماعية والدينية أن يقتصدوا في التبرج. فالقاضي محمد بن بشير، رغم ما كان يتصف به من العلم والورع والزهد، كان يعقد مجلسه في المسجد الجامع وهو في إزار مورد، ورداء

معصفر، وشعر مفرق.

وحدث ذات يوم أن أتى رجل من خارج قرطبة ودخل إلى الجامع، وسأل جماعة من الناس عن القاضي فدلوه على الحلقة التي كان فيها. «فلما أتاه ووقف عليه رجع إلى القوم، فقال لهم: إني رحمكم الله توسمت الخير فيكم وقصدتكم، فصرتم تهزأون بي، دللتموني على عزاف، غررتموني. قالوا: ما غررناك وأنه القاضي. تقدم إليه فستجد عنده أفضل ما يسرك». . وفعلاً غادر الرجل المسجد، وهو راضٍ تمام الرضا عن محمد بن بشير» وإذا كان من الواضح أن قاضي الجماعة في قرطبة كان يجلس في الجامع عاري الرأس، وعليه الملابس الزاهية الألوان، فإنه من الواضح أيضاً من تلك الرواية أن حالة محمد بن بشير تدخل فيما نسميه بالاستثناء الذي يؤكد القاعدة ـ كما نرى. والخلاصة في موضوع الملابس الإسلامية أنها عربية الأصل ، انتشرت في الفتوح الإسلامية ، مع ما أضيف إليها بعد ذلك من لمسات التهذيب والترتيب ، من حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نفث في تلك الملابس شيئاً من الحياة ، وجعل منها طرازاً دينياً ، أو نظاماً روحياً .

ولا بأس فيما يقرره بوركارت من أن المثل السليم لطراز الملابس الإسلامية حالياً ـ وهي العربية الخالصة أيضاً ـ هو الملابس المغربية، المكونة من ملحفة طويلة وقميص مربع الشكل بأكمام أو بدون أكمام، ثم البرنس والعمامة التي يمكن أن يعتمرها الرجل أو يتنقب بها. وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطة التي تواكبها الرصانة والاتزان. أما في المشرق فقد كان الأثر التركي المغولي سبباً في تنوع أكثر في أشكال الثياب، ولكنها التزمت بشكل عام بما أشرنا إليه من سمات الطراز الإسلامي.

وإذا كانت الملابس لا تصنع الراهب، كما يقال، فمما لا شك فيه أن

للملابس أثراً نفسياً على الإنسان. وبفضل الملابس الإسلامية حافظت الجماعة على استمرارية وحدتها التاريخية والجغرافية. وأما ما يحدث الآن من اختفاء الحلة الإسلامية لصالح الملابس الأوروبية الحديثة، فيمكن أن يفسره القانون النفسي الذي يعبر عنه ابن خلدون عندما يقول: إن المغلوب مولع بتقليد الغالب في أحواله وفي لباسه. وهذا ولا شك يمثل تغيراً حاداً في حياة المجتمع الإسلامي المعاصر، فهو يمثل تحولاً من طريقة للحياة يسيطر عليها التأمل وتقوم على فكرة العالم الآخر، إلى طريقة: عش يومك الآن - على مستوى أحداث الصحف اليومية.

هكذا أصبحت النظرة إلى الملابس الأوروبية على أساس فعالياتها العملية، وعلى أساس أنها تعبر عن الفردية، وكل ذلك مما لا علاقة له بالأمور المقدسة. وبناء على ذلك فإن تلك النظرة تمثل النزول إلى المستوى الأدنى. وعن هذا الطريق يرى بوركارت أن الملابس الأوروبية ربما ابتكرت خصيصاً لتقضي على نماذج الحياة الإسلامية. فهي بضيقها تمنع الوضوء، كما تعيق حركات الصلاة بطياتها الصلبة. وهي إذا لم يكن في مقدورها تخريب القيم الداخلية في الشعائر الدينية فهي على الأقل، تحد - بسبب تفاهة التكوين - من إشعاعاتها النورانية (بوركات، ص ٩٩).

### في المسكن: ما بين المنزل والمصلى:

والمسكن شبيه بالملابس من حيث إنه السكن والحماية من عوارض الطبيعة، ومن حيث إنه الستر الحافظ من عيون المتطفلين والفضوليين. والمسكن في النهاية حرم، أي مكان مقدس، من حيث إنه يحفظ النساء، وهن الحريم حقيقة مع العيال والذراري، إلى جانب حفظ المال والمتاع. و«المال والبنون زينة الحياة الدنيا» كما تنص الآية الكريمة. ومن هنا قالوا: «دار الرجل جنته في الدنيا» كما قالوا: «ينبغي للدار أن تكون أول ما تباع،

وآخر ما يباع». ثم إن الدار الإسلامية بعد ذلك، ما هي إلا حرم حقيقي وليس مجازاً، من حيث إنها تصلح مكاناً للعبادة كما هي للسكن والسكون.

ولكل ذلك لم يكن من الغريب أن تكون السنن النبوية هادية للمسلمين في اتخاذ مساكنهم، وفي آداب تصرفهم فيها. ومثل المسكن الإسلامي، هو بيوت النبي التي اتخذها بجانب مسجده الشريف في المدينة، وهي الحجرات التي كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يسهل تردد النبي ما بين مساكنه ومسجده. وفي حجرات النبي نزلت الآية التي أعطت اسمها لسورة الحجرات، وفيها: «أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون». وهي تقرر حرمة المسكن، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجأة على حين غرة.

ومن الواضح أن وجود حجرات أزواج النبي متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد في ساحات دورهم أو بالقرب منها. وفي مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل (في أواخر القرن الـ ٤ هـ/١٠ م) أنه شاهد في بلرم، عاصمة صقلية، المساجد العديدة في الشارع الواحد أو الزقاق، وعندما سأل عن سبب ذلك عرف أنهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة أو متصلة ببيوتهم للمباهاة، وأنه ربما اتخذ الأخوان مسجدين متجاورين، ليس إلا لأن يصلي كل منهما في مسجده الخاص به. وهذا ما يفسر وجود مئات بل وآلاف المساجد في كثير من المدن، في الوقت الذي لم يكن يوجد في تلك المدن من الجوامع أي المساجد الجامعة، إلاّ الواحد أوالعدد القليل.

هكذا كان ببغداد حوالي سنة ٣٠٠ هـ/٩١٣ م نحو من سبعة وعشرين الف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثة فقط: اثنان في جانبي دجلة، والثالث في دار الخلافة. وكان الجامعان الأهليان

يضيقان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيها وراء الجامع تمتد حتى دجلة، بل وفوق السميريات في النهر. وعند إقامة الصلاة كان المكبرون ينقلون التكبير للناس في الركوع والسجود والقيام والقعود (ميتز، ج ٢ ص ٢٦٣).

أما البصرة فكان فيها في القرن الثالث الهجري سبعة آلاف مسجد، ولم تزد الجوامع في القرن الرابع عن أربعة. وفي الفسطاط زادت المساجد الجامعة في نفس هذا الوقت إلى سبعة، وكان الزحام يشتد في صلاة الجمعة في جامع عمرو بن العاص، حتى تمتد الصفوف في الأسواق على أكثر من ألف ذراع من الجامع، وحتى تمتلىء القياسير (الأسواق المتخصصة) والمساجد الصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمصلين.

أما عن قرطبة في منتصف القرن الرابع الهجري /٣١٠، فكانت دور العامة فيها تصل إلى مائة وثلاثة عشر ألف دار، وبلغت عدة مساجدها ثلاثة آلاف، بينما ظل جامعها الكبير مستأثراً بإقامة صلاة الجمعة وحده. وهكذا افتتح الحكم المستنصر (ابن الناصر) خلافته بالنظر في الزيادة في المسجد الجامع، فكان ذلك أول عهد أنفذه... «وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس، فضاق الجامع عن حملهم، ونالهم التعب في ازدحامهم، فسارع المستنصر إلى الزيادة فيه... وكان طول الزيادة من الشمال إلى الجنوب خمسة وتسعين ذراعاً، وعرضها من الشرق إلى الغرب مثل عرض الجامع سواء...» (ابن عذاري).

وعن بغداد التي زارها ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجري (١٢ م)، فإن المساجد بجانبيها الشرقي (الرصافة) والغربي (الكرخ) «لا يأخذها التقدير فضلاً عن الإحصاء»، أما المساجد الجامعة التي تقام بها صلاة الجمعة فكانت أحد عشر مسجداً. وفي الاسكندرية التي يصفها ابن جبير بأنها أكثر بلاد الله مساجد، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح ما بين اثني عشر ألف مسجد وثمانية آلاف: حسبما ينتهي تقدير المكثرين والمقلين من الناس.

وهو في وصفه لمساجد الاسكندرية هذه يذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم في صقلية، فهو يكرر أنها كثيرة جداً ويفسر ذلك بأن الأربعة مساجد والخمسة منها تكون في الموضع الواحد، وأن بعضها ربما كانت مركبة، أي مسجداً ومدرسة مثلاً أو غيرها، مما يحبس عليها من أجل النفقة، من دكاكين أو فندق أو حمام. ومن مناقب صلاح الدين أنه كان قد رتب لكل هذه المساجد أئمة مرتبين، فمنهم من له الخمسة دنانير مصرية في الشهر، وهي تعادل عشرة دنانير من عملة بلاد المغرب وقتئذٍ، ومنهم من له فوق ذلك أو دونه. هذا ولو أننا نظن أن دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بترتيب الأئمة والسدنة لكل هذه المساجد، فقد كان الكثير منها لا يزيد عن زوايا صغيرة، أشبه ما تكون بمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن، كما كان الحال في بلرم بصقلية في أواخر القرن الرابع الهجري/١٠ م ـ فهذا ما يفهم من وجود الأربعة والخمسة منها في نفس الموضع.

ولقد كان للمسجد الجامع، من الطراز العربي وهو طراز مسجد النبي في المدينة، أثره الذي لا ينكر على تصميم الدار في مدن الإسلام بشكل عام. فقد أصبحت الدار بناء مربع الشكل يتوسطه فناء، أشبه ما يكون بصحن الجامع. وعلى هذا الفناء تتفتح أبواب الحجرات، فكأن صحن الدار هو المتنفس لأهلها، فهو يمدهم بالشمس والضوء والهواء، وهم في داخل حرمهم بعيداً عن أعين الغرباء. وربما غرس الصحن في الدار الكبيرة بأشجار الفاكهة أو الرياحين حتى يصبح جنة القاطنين فيها، تماماً كما كان صحن المسجد، وخاصة في بلاد الأندلس، وعلى الأخص في جامع إشبيلية الذي يصفه ابن سعيد بالبستان، يزهو بأشجار البرتقال التي تعطره وقت الأزهار وتشعله بقناديلها الحمراء وقت الأثمار ـ ولهذا عرفه الإسبان المحدثون باسم «فناء البرتقال»: El Patio de los Noranjos.

ولقد سمح المجتهدون من فقهاء الأندلس بغرس الصحن في الجامع بناءً على مذهب أهل الشام، وهو مذهب الإمام الأوزاعي (دفين بيروت)

الذي عرفوه قبل مذهب أهل الحجاز المالكي. أما عن تربيع المنزل حول الصحن، بحيث ينقسم إلى أربعة مساكن مستقلة حوله، فربما كانت له علاقة بإمكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به في الشريعة من الزوجات، وهو أربعة.

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن في المدينة، وصارت المساكن بدورها حرماً بحكم الجوار إن لم يكن بطبيعتها، كما بدأنا بالتنويه. ولا بأس إذن فيما يقوله علي مازهرى من أن كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجداً (ص ١٥). أما ما يضيفه إلى ذلك من أن اسم المسجد قد ينطبق على المنتدى الذي يلعب فيه الشطرنج، كما ينطبق على المدرسة أو السوق، فهو الأمر الذي يستحق المراجعة ـ على الأقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق. وعن هذا الطريق كان الدين يتغلغل في حياة المسلم اليومية، ويتحكم في معظم تصرفاته العادية.

### صور من الحياة اليومية: ما بين العمل والعبادة:

#### الأذان وتنظيم الوقت في المدينة:

إن أهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التي كانت تزخر بها المدن الإسلامية، تتمثل في أنها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصلوات التي تؤدى خمس مرات في اليوم ما بين الفجر والعشاء. فالأذان من أعلى المئذنة كان يحدد الوقت لأهل المدينة، كما تفعل أبراج الساعات في الميادين الكبرى في المدن الحديثة، أو كما تفعل محطات الإذاعة من مسموعة ومرئية في أيامنا هذه. وذلك مع الفارق الكبير الذي يتمثل في أن الساعات الصغيرة التي لا تغادر معاصم الناس حالياً تكاد تغنيهم تماماً عن الاحتياج إلى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة ـ إلا أن يتعلق الأمر بدقة ضبط الوقت. هذا، بينما كان الأذان ومعرفة وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لأهل المدينة حيث كانت الأعمال تبدأ وتنتهي، واللقاءات تتم، والحاجات تقضي تبعاً لمواعيد

الصلاة. وعلى وجه التفضيل بعد قضاء الفريضة، سواء كانت صبحاً أو مساءً، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التالية.

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهادة حسبما تقضي به السنّة. وفي ذلك قال النبي (ﷺ): «إذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن». ومع تطور عمارة المسجد، وبناء أكثر من مئذنة في الجامع الواحد، قد تصل إلى أربعة مآذن في الأركان الأربعة، تطور الأذان فأصبح يؤدي جماعة في شبه «كورس» كما يقال الآن. أما عن المؤذن الذي يصعد في أعلى المئذنة، فكان من المستحب أن يكون من العميان أثناء النهار، وذلك حتى لا يكشف أسرار ما كان يجري على أسطح المنازل أو في وسط صحونها مما يعتبر نوعاً من التجسس المنهي عنه، وحتى لا يهتك حرمة النساء اللاتي يكن متحررات داخل بيوتهن، بدون حجاب.

وإلى جانب الأذان استخدمت القناديل فوق المآذن ليلاً، للاحتفال بهلال الشهر الهجري الجديد، أو بحلول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوي إلى النصف من شعبان، أو لإرشاد الناس ليلاً إلى موضع الجامع وخاصة في شهر رمضان حين التردد على الجامع من أجل صلاة التراويح بعد العشاء. كذلك استخدمت القناديل في المئذنة من أجل تعريف البعيدين عن المسجد ممن قد لا يسمعون الأذان من معرفة وقت السحور أو وقت الإمساك عن الطعام قبيل أذان الفجر، وهذا ما كان دارجاً في مكة على عهد ابن بطوطة، سنة ٧٢٦ هـ.

وبفضل القناديل المستخدمة في أعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة، هي المنارة.. ومع ارتفاع المآذن أصبحت فعلاً منارات يهتدي بها المسافرون براً في قوافل الحج أو في طرق التجارة. كما كانت ترشد السفن في المدن الواقعة على سواحل البحر، أو تنذر أهل المدينة بما قد يتهددها من خطر العدو البحري، إما بإيقاد النيران وإطلاق الدخان في أعلى المئذنة ـ المنارة، وإما باستخدام المرايا في التخاطب مع حامية المدينة أو المحارس المجاورة، مما

يعتبر بداية لاستخدام الإشارات الضوئية في التخاطب، وهي التي عرفت حديثاً باسم «إشارات مورس»، والتي ما زالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم.

وبفضل المآذن ـ المنارات التي كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة أو الخبر يصل من الاسكندرية إلى طنجة في ليلة واحدة، وهي المسافة التي كان يقطعها البريد العادي في مدة شهرين، الأمر الذي كان مثار العجب من «تكنولوجيا» ذلك العصر ـ عصر النهضة الإسلامية.

ومع مرور الوقت تحولت بعض المآذن إلى خلوات يعتكف فيها العباد، كما حدث في مآذن المغرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك ـ إلى جانب المنارة ـ باسم الصومعة. أما في المشرق في نفس هذا الوقت (أواخر القرن السادس الهجري /١٢ م) فقد تحولت المئذنة إلى نوع من منبر الخطبة أو كرسي الوعظ وقراءة القرآن. وفي ذلك يقول ابن الجوزي: «وقد رأينا من يقوم بالليل كثيراً على المنارة فيعظ ويذكر. ومنهم من يقرأ سوراً من القرآن بصوت مرتفع». والرأي عند الفقيه الحنبلي الكبير أن هذا منكر لأنه «يمنع الناس من نومهم، ويخلط على المتهجدين قراءاتهم» (تلبيس إبليس). وهكذا تعددت أغراض المئذنة، وتنوعت منافعها، من: الدعوة إلى الصلاة حتى خدمات البرق والهاتف، مما ذكرنا.

### أذان الفجر بداية اليوم:

هذا ولقد تطور الأذان هو الآخر، وأصبح منذ وقت مبكر يؤدى بالتلحين، وهو ما عارضه في العصور الإسلامية الأولى بعض كبار الأئمة، مثل: مالك بن أنس، لأنه يخرجه عن موضع التعظيم إلى ما يشبه الغناء. وزاد الأمر في أذان الفجر بما أدخل من التذكير والتسبيح والمواعظ، مما كان يسبقه ويأتي بعده.

والمهم أنه على صوت المؤذن، يصحو الناس في الفجر لأداء صلاة

الصبح. وعندما يستيقظ رب البيت يصحو أهل الدار، وخاصة الخدم إذا كان الرجل متيسْراً. وتأتي الخادم بالطست والإبريق ليتوضأ، وبعد انتهاء الوضوء إما أن يصلي الصبح في الدار، أويخرج للصلاة في المسجد القريب في نفس الدرب. ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن بعض المدن الإسلامية، وخاصة في الأندلس، عرفت خطة الحي المستقل (الحارة) الذي كان يغلق على سكانه ليلاً، خشية السراق واللصوص. وفي ذلك تقول النصوص إن «بلاد الأندلس لها دروب بإغلاق تغلق بعد العتمة ولكل زقاق بائت (حارس ليلي) فيه، له سراج معلق، وكلب يسهر، وسلاح معد. وذلك اشطارة عامتها، وكثرة شرهم، وإعيائهم في أمور التلصص، إلى أن يظهروا على المباني المشيدة، ويفتحوا الأغلاق الصعبة. ويقتلوا صاحب الدار خوفاً من أن يقر عليهم، أو يطالبهم بعد ذلك (تاريخ الأندلس لعبد العزيز سالم).

كذلك كان من الممكن لرب الدار أن يذهب إلى الحمام القريب إذا أراد الغسل، وذلك أن موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجر بما يقرب من ساعتين. والحقيقة أن الصلة كانت وثيقة بين المسجد والحمام، فكأنها الصلة بين الوضوء والصلاة.

ولا بأس من الإشارة هنا أيضاً إلى ما حاوله البعض من إيجاد صلة إحصائية بين المساجد والحمامات، فرأوا أن الحمام الواحد يمكن أن يخدم خمسة مساجد. وعن هذا الطريق ضاعفوا عدد الحمامات خمس مرات ليتعرفوا على عدد ما كان في المدينة من المساجد وقتئذٍ، وذلك عند إغفال المؤرخين لذكر عددها (ميتز).

وبعد الصلاة يعود الرجل إلى الدار والصبح لم ينبلج بعد. وفي هذا الوقت يكون أهل الدار جميعاً قد بدأوا في الأعمال المنزلية، وأولها إعداد العجين ثم خبزه في فرن الدار، إذا كانت الدار كبيرة أو إعطاؤه لصبي الخباز الذي يمر على الدور في الصباح. وبعد أن يتناول رب الدار طعام الإفطار تكون الشمس قد طلعت فيستعد للخروج إلى عمله: إلى الديوان مثلاً إن

كان من خاصة الأمير، أو إلى المسجد الجامع إن كان قاضياً أو فقيهاً عالماً، أو إلى متجره إن كان تاجراً. ويظل الرجل يصرف عمله إلى وقت الظهيرة، فيخرج لأداء الفريضة ثم يعود إلى بيته لتناول الغذاء.

وإذا كانت الصلوات بالنسبة للمتيسرين في المدينة، واجبات تؤدى في أوقاتها، فإنها كانت أوقات راحة من عناء العمل بالنسبة للكادحين من صغار الناس. ولقد ترتب على ذلك أمور غريبة في بعض الأحيان: كاحتكار أهل الذمة، مثل اليهود، لبعض الحرف في بعض الأقاليم. ففي القرن الرابع الهجري كانت حرفة البناء في مدينة سجلماسة في جنوب بلاد المغرب الأقصى، وقفاً على اليهود، وذلك لأنهم كانوا «يلازمون الخدمة دون خروج لفرائض الصلوات، ولا لغير ذلك من ملازم العبادات. فتأتي خدمتهم موفرة سريعة (الاستبصار، ص ٢٠٢).

### الاحتفال بصلاة الجمعة في القاهرة:

وإذا كانت الصلوات اليومية تؤدى طوال الأسبوع في مسجد الحي القريب من الدار إن لم يكن في الدار أحياناً، فإن صلاة الجمعة كانت تؤدى باحتفال عظيم في المسجد الجامع في وسط المدينة، في حي السوق الكبير.

ومن أبدع الاحتفالات بصلاة الجمعة ما كان في رمضان على عهد الخلفاء الفاطميين في مصر. فكان الخليفة يذهب إلى الجامع الأنور الكبير (جامع الحاكم) في هيئة المراسم بالمظلة، ولباسه ثياب الحرير البيض. ويفرش في المحراب ثلاث طراحات من نسيج الديبقي الأبيض، وهي منقوشة بالحمرة. ويعلق ستران عن يمين المحراب ويساره، في الأيمن منهما كتابة بالحرير الأحمر، واضحة منقوطة، أولها البسملة، والفاتحة، وسورة الجمعة. وفي الستر الأيسر مثل ذلك أيضاً وسورة إذا جاءك المنافقون، قد أسبلا وفرشا في التعليق بجانبي المحراب لاصقين بجسمه.

ويصعد القاضي بمبخرة لطيفة إلى أعلى المنبر ليبخر القبة التي سيجلس

فيها الخليفة للخطابة، وذلك بعود ند مثلث لا يشم مثله إلا هناك، ويكرر ذلك ثلاث مرات. ويقوم قراء الحضرة من الجانبين يطربون بالقراءة نوبة بعد نوبة. وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم العساكر وصبيان الخاص بحراسة المقصورة من الخارج والداخل. وعند الإذن للجمعة يدخل قاضي القضاة فيسلم على الخليفة، قائلاً، «السلام على أمير المؤمنين الشريف القاضي ورحمة الله وبركاته، الصلاة يرحمك الله». فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس، فيصعد المنبر إلى أن يصل إلى الذروة تحت القبة المعطرة بالبخور، فإذا استوى جالساً أشار إلى الوزير الواقف قباله على باب المنبر بالصعود، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يزرر عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطاً لباب المنبر.

أما الخطبة التي يخطبها الخليفة بعدئذٍ، فهي قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الإنشاء، ويقرأ فيها آية من القرآن الكريم. وتشتمل الخطبة على ألفاظ جزلة، ويذكر فيها من سلف من آبائه حتى يصل إلى نفسه فيقول: «اللهم وأنا عبدك وابن عبدك لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً». ويتوسل بدعوات فخمة، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف، وللعساكر بالظفر، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر. ثم يختم بقوله: «اذكروا الله يذكركم» فيطلع إليه من زر عليه ويفكك ذلك التزرير، وينزل القهقرى. فينزل الخليفة ويصير في المحراب على الطراحات وحده إماماً، ويقف الوزير وقاضي القضاة صفاً ومن ورائهما الأستاذون المحنكون، والأمراء المطوقون، ورجال الدولة. فإذا سمع الوزير الخليفة أسمع القاضي، فأسمع القاضي المؤذنين، وأسمع المؤذنون الناس.

هذا والجامع مشحون بالعالم للصلاة وراءه. فيقرأ ما هو مكتوب في الستر الأيمن في الركعة الأولى، وما هو مكتوب في الستر الأيسر في الركعة الثانية، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج. فإذا فرغ، خرج الناس، وركبوا أولاً فأولاً، وعاد الخليفة طالباً القصر والوزير وراءه، وضربت البوقات

والطبول (المقريزي، الخطط، ج ٢ ص ٢٨١).

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك، ما دبجه يراع الأديب الفقيه، الرحالة الأندلسي ابن جبير، في أواخر القرن السادس الهجري /١٢ م، سواء في مصر على عهد صلاح الدين أم في بغداد على عهد الخليفة الناصر.

ففي مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتي لابساً الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية. «وصفة لباسه: بردة سوداء، عليها طيلسان شرب أسود (أي غطاء الرأس الذي ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصري الأسود)، وهو الذي يسمى بالمغرب «الإحرام»، وعمامة سوداء، متقلداً سيفاً. وعند صعوده المنبر يضرب بنعل سيفه المنبر، في أول ارتقائه، ضربة يسمع بها الحاضرين، كأنها إيذان بالإنصات، وفي توسطه أخرى، وفي انتهاء صعوده ثالثة. ثم يسلم على الحاضرين يميناً وشمالاً، ويقف بين رايتين سوداوين، فيهما تجزيع بياض، قد ركزتا في أعلى المنبر».

أما عن الخطبة «فيأخذ الخطيب فيها مأخذاً سنّياً، يجمع فيها الدعاء للصحابة رضي الله عنهم ـ وللتابعين، ومن سواهم، ولأمهات المؤمنين، زوجات النبي ـ ﷺ ـ ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضي الله عنهما». ومن حيث الأسلوب، كان الخطيب «يلطف الوعظ»، ويرقق التذكير، حتى تخشع القلوب القاسية، وتتفجر العيون الجامدة».

وأما الدعاء في نهاية الخطبة، في ذلك التاريخ، فكان للإمام العباسي ـ بعد أن أنهى صلاح الدين خلافة الفاطميين ـ أبي العباس أحمد الناصر لدين الله... ثم لمحيي دولته أبي المظفر يوسف بن أيوب صلاح الدين، ثم لأخيه، ولي عهده، أبي بكر سيف الدين (الملك العادل) (ابن جبير).

وفي بغداد رأى ابن جبير الخليفة الناصر في دجلة، أمام منظرته بالجانب الغربي، وهو يصعد في زورقه نحو قصره بالجانب الشرقي، فوصفه: «وهو في

فتاه من سنّه، أشقر اللحية صغيرها، حسن الشكل، جميل المنظر، أبيض اللون، معتدل القامة، رائق الرواء، سنّه نحو الخمس وعشرين سنة».

وكان الخليفة يرتدي الثوب الأبيض المفصل في شبه قباء، والمزركش برسوم الذهب. أما غطاء الرأس فالقلنسوة المذهبة، المطوقة بالوبر الأسود الغالي الثمن، مما يلبسه الملوك: كفراء الفنك، وما هو أشرف وأقيم. والخليفة كان يتزيا بهذا الزي التركي الطراز، للتمويه وإخفاء شخصيته، «ولكن الشمس لا تخفى وإن سترت» كما يقول ابن جبير الذي أبصر الخليفة مرة أخرى في اليوم التالي، «وهو يتطلع من منظرته بالشط الغربي».

وبعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة يصف ابن بطوطة (سنة ٧٢٦ تخ) رسوم خطبة الجمعة في البيت الحرام بمكة، على عهد الملك الناصر، سلطان مصر المملوكي، وهي تقريباً على نفس رسم خطبة الجمعة في القاهرة أيام صلاح الدين.

ففي يوم الجمعة كان المنبر ... مت إلى صفح (واجهة) الكعبة، بين الحجر الأسود والركن العراقي، مقابل المقام الكريم (مقام إبراهيم). ويأتي الخطيب لابساً ـ السواد ـ من كسوة الملك الناصر ـ وهو يتهادى بين رايتين سوداوين، وبين يديه أحد القومة في يديه الفرقعة (شبه السوط) يضرب بها في الهواء تنبيهاً إلى حضور الخطيب. وعند الاقتراب من المنبر يقبل الخطيب الحجر الأسود، ويدعو عنده. ثم يقصد المنبر، ورئيس المؤذنين بين يديه لابساً السواد هو الآخر، على عاتقه السيف.

وتركز الرايتان على جانبي المنبر. وعندما يبدأ الخطيب في صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف، فيضرب بنصله ضربة في الدرج يسمع بها الحاضرين ثم يضرب في الدرج الثاني ضربة ثم في الثالثة أخرى. وعندما يصل إلى أعلى الدرجات يضرب ضربة رابعة، ويقف داعياً بدعاء خفي، ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله، ويرد عليه الناس ثم يقعد.

وعندئذٍ يؤذن المؤذنون في أعلى قبة زمزم في حين واحد. فإذا فرغ الأذان خطب الخطيب خطبة يكثر بها من الصلاة على النبي (ﷺ)، وعلى آله، ويترضى عن الخلفاء الأربعة وعن سائر الصحابة. وأخيراً يدعو إلى الملك الناصر (سلطان مصر) والسلطان نور الدين علي بن رسول (سلطان اليمن) ثم للشريفين أميري مكة: سيف الدين وأسد الدين (من بني قتادة).

وعند الفراغ من الصلاة ينصرف الخطيب والرايتان عن يمينه وشماله، والفرقعة أمامه إشعاراً بانقضاء الصلاة. ثم يعاد المنبر إلى مكانه الكريم (ابن بطوطة، ص ٩٩ ـ ١٠٠).

مجالس الوعظ والتذكير: مجلس الخجندي في المدينة:

ومما شاع في ذلك العصر: مجالس الوعظ والتذكير التي يعقدها مشاهير الفقهاء، والتي كان الناس يحتفلون بها احتفالاً عظيماً في المساجد الجامعة، في. الحرمين الشريفين أو في عاصمة الخلافة بغداد أو في غيرها. ومن تلك المجالس ما شاهده ابن جبير ووصفه وصفاً رائعاً، في المدينة المنوّرة ثم في بغداد ـ حيث كان الوعظ يلقي اهتمام الجميع، من: عامة الناس إلى الخليفة الناصر وأهل قصره.

ففي ليلة الجمعة السابع من المحرم (سنة ٧٢٦ هـ /١٣٢٦ م) عقد رئيس الشافعية صدر الدين الأصبهاني، وهو محمد بن عبد اللطيف الخجندي، الملقب برئيس العلماء، مجلس وعظ في المسجد النبوي. وقد بدأ المجلس بأن صعد الخجندي الكرسي الذي كان قد أعد له بإزاء الروضة المقدسة، بينما اصطف قراؤه الذين حضروا معه أمامه، فابتدروا (في شبه جوقة) قراءة القرآن: «بنغمات عجيبة، وتلاحين مطربة مشجية، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيعلن بالبكاء». وإذا كان رئيس العلماء قد بدأ خطبته باللغة العربية، فإنه عندما أخذ في وعظ الحاضرين استخدم اللسانين العربي والفارسي. وفي أثناء الوعظ كان العالم الخراساني يشير ما بين الفينة والأخرى

إلى الروضة الشريفة، ويردد هذا البيت من الشعر:

هـاتيك روضتـه تفوح نسيـماً　　صـلوا عليـه وسـلمـوا تـسـليـما

وتمادى رئيس الشافعية الأصفهاني في وعظه إلى أن أطار نفوس الأعاجم خشية ورقة، فتهافتوا عليه، وهم يعلنون التوبة وقد طاشت ألبابهم، وذهلت عقولهم. وكان إعلان التوبة يتمثل في جز النواصي أي قصر شعر مقدم الرأس: إعلاناً عن الخضوع والتذلل.

وقبل أن ينهي الخطيب الخبير في إثارة مشاعر مستمعيه، جلسة وعظه، قال للحاضرين: إنه تكلم ليلة بالحرم المكي قبل هذه الليلة، وإنه لا بدّ للواعظ من كدية (مكافأة أو هدية)، «وأنا أسألكم حاجة إن ضمنتوها لي، أرقت لكم ماء وجهي». وأعلن الجميع شاهقين، استعدادهم لتلبية حاجته، فقال الداعية المدرب على كسب قلوب جماهير المؤمنين: «حاجتي أن تكشفوا رؤوسكم، وتبسطوا أيديكم، ضارعين لهذا النبي الكريم، في أن يرضى عني، ويسترضي الله عز وجل لي». وأخذ الرجل في تعداد ذنوبه والاعتراف بخطاياه حتى أطار الناس عمائمهم، وبسطوا أيديهم للنبي (ﷺ) داعين له، باكين متضرعين.

ويختم ابن جبير مجلس الوعظ العجيب في الحرم النبوي الشريف، قائلاً: «فما رأيت ليلة أكثر دموعاً، ولا أعظم خشوعاً، من تلك الليلة». وهو يشير إلى أن الخاتون بنت الأمير مسعود كانت بين الحاضرين، وإنها كانت تستمع إلى وعظ صدر الدين وقد أزيل عنها الستر، مما سمح للرحالة الأندلسي الدقيق الملاحظة بأن يمعن النظر فيها، وهي وسط خدمها وكرائمها، متلفعة بردائها، ويقول: «فعاينا من أمرها في الشهرة الملوكية عجباً».

الهبات والنذور في صلاة الجمعة في المسجد النبوي:

وإذا كان ابن جبير قد أخذته الدهشة والعجب من مجلس الوعظ ليلة الجمعة، فإن ما عاينه في صلاة الجمعة نهاراً في نفس المسجد النبوي، من استغلال الخطيب للصلاة، وطلبه الكدية (المكافأة) العينية - هذه المرة - من المصلين، قد أثار فيه شعور السخط والاشمئزاز، وزاد من خشيته على الإسلام الصحيح في تلك الأصقاع المشرقية، حيث رأى من البدع ما لم يرَ له مثيلاً في بلاد الموحدين بالمغرب والأندلس.

فلقد طالت جلسة الخطيب بين الخطبتين على غير العادة، وذلك بسبب انتشار عدد من الخدمة من أعوان الخطيب في الجامع، يخترقون الصفوف ويتخطون الرقاب، وهم يجمعون الهبات (الكدية) من الحاضرين، وخاصة الأعاجم الذين كان منهم من أعد للأمر عدته، كما يسجل رحالتنا الذي لا تفوته شاردة ولا واردة. «فمنهم من يطرح الثوب النفيس، ومنهم من يخرج الشقة الغالية من الحرير فيعطيها، وقد أعدها لذلك. ومنهم من يخلع عمامته فينبذها، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقي بها». ومن الفقراء من كان يقدم القطعة (الفضلة) من الخام، أو يدفع ببعض النقود، التي كانت تصل إلى الدينار والدينارين. أما النساء فمنهن من كانت تطرح خلخالها، ومن كانت تخرج خاتمها فتلقيه.

كل ذلك وابن جبير يتململ ضجراً ، ويخشى أن الوقت ينقضي ، والصلاة تفوت .

الوعظ والتذكير في بغداد: مجلس القزويني رئيس الشافعية:

ولقد أعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء إلى ابن جبير ثقته في المشرق من جديد، وفي نفسه، بعد أن كان خطيب الجمعة قد زعزعها في المسجد النبوي بما جمعه من المال والمتاع أثناء الصلاة، وبعدما صدم رحالتنا

الشديد التدين من أحوال أهل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبر والرياء، وبأنهم لا يرعون حقاً للغريب، ولا يغيرون منكراً في ذات الله. ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكرين لهم «في طريقة الوعظ والتذكير، ومداومة التنبيه والتبصير، والمثابرة على الإنذار والتحذير، مقامات تستنزل لهم (لأهل بغداد) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيراً من أوزارهم، ويسحب ذيل العفو عن سوء آثارهم...».

وابن جبير ينص على أن مجالس الوعظ في بغداد كانت جارية على مدار أيام الأسبوع، مما يفهم منه أن العصر كان عصر الوعظ والتذكير، وإن ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء أهل السنّة على حركة التصوف التي كانت قد انتشرت في كل أرجاء العالم الإسلامي وقتئذٍ، حتى أصبحت وكأنها المظهر الحي للإسلام، أو المذهب الدارج لعامة الناس مما نرجو أن يكون موضوعاً خاصاً نعود إليه في المدينة الإسلامية مرة أخرة.

وأول من شاهده ابن جبير من وعاظ بغداد، هو الشيخ الإمام رضي الدين القزويني، رئيس الشافعية هناك ولقيه بالمدرسة النظامية، حيث كان مجلسه أثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر. وما يلفت النظر في تلك المجالس هو التراتيب التي كانت تصاحب عقدها، والتي صارت رسوماً لا يحسن التخلي عنها. فبينما يصعد الإمام القزويني المنبر، كان القراء يصطفون أمامه على الكراسي التي وضعت لذلك، «وأخذوا في القراءة، فتوقوا وشوقوا، وأتوا بتلاحين معجبة، ونغمات محرجة مطربة». وبعد الخطبة بدأ توجيه الأسئلة إلى الخطيب العالم، وذلك عن طريق البطاقات المكتوبة التي كانت تدفع إليه فيجمعها في يده، ويجاوب على كل واحدة منها.

وقرب نهاية المجلس: «سرت حميا وعظه إلى النفوس حتى أطارتها خشوعاً، وفجرتها دموعاً. وبادر التائبون إليه سقوطاً على يده ووقوعاً». وهكذا بدأ جز النواصي، وتوزيع البركة على الراغبين، كما شاهدنا قبل ذلك في المسجد النبوي في المدينة.

**مجلس وعظ ابن الجوزي في بغداد:**

هكذا، وعلى عكس ما كنا نتوقع، فإن مجلس وعظ شيخنا الحنبلي ابن الجوزي الذي كان يقيمه صباح كل يوم سبت إزاء داره بالجانب الشرقي من بغداد، على شاطىء دجلة، غير بعيد من قصور الخلافة، لم يكن يقل فخامة عن مجالس رؤساء الشافعية من شيوخ خراسان، ممن حضرنا مجالسهم في مكة والمدينة أو في بغداد، إن لم يكن أحفل وأجل.

فقد جرى الرسم المعتاد من بدء قراءة القرآن أثر الصعود على المنبر. وهنا يعدد ابن جبير أكثر من عشرين قارئاً، كان على كل اثنين منهم أو ثلاثة قراءة آية: «يتلونها على نسق بتطريب وتشويق». فإذا فرغوا، تلت طائفة أخرى على آية ثانية. ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات، إلى أن يتكاملوا قراءة، وقد أتوا بآيات مشتبهات، لا يكاد المتقد الخاطر يحصيها عدداً أو يسميها نسقاً».

وعلى نسق تسلسل الآيات المقروءة، دون تقديم أو تأخير، كانت تدور الخطبة ثم يكملها على قافية آخر آية منها.

وبذلك لم يكتف صاحب كتاب تلبيس إبليس الذي خصصه لنقد البدع والمبتدعين، بأن يصطف أمام منبره عشرون قارئاً وأكثر، ينشدون القرآن بأصوات الجماعة، وبقراءة التلحين والتطريب والتشويق، بل إنه يربط موضوع الخطبة بقراءة جماعة المنشدين بطريقة فذة، جعلت الرحالة الأندلسي يتذكر قوله تعالى: ﴿ أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون ﴾، و﴿ إن هذا لهو الفضل المبين ﴾.

وبعد الخطبة تنهال عليه المسائل في الرقاع، فيجاوب بأسرع من طرفة عين. وكانت تلك الإجابات تشغل معظم وقت المجلس. أما ما يلحق بها من الوعظ والآيات البينات، فقد «طارت لها القلوب اشتياقاً، وذابت بها الأنفس احتراماً، إلى أن علا الضجيج وتردد بشهقاته النشيج، وأعلن التائبون

بالصياح، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها، ويمسح على رأسه داعياً له، ومنهم من يغشى عليه فيرفع في الأذرع إليه».

ويختم ابن جبير وصفه قائلاً: «فشاهدنا هولاً يملأ النفوس إنابة وندامة، ويذكرها هول يوم القيامة، فلو لم نركب ثبج البحر، ونعتسف مفازات القفر، إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل، لكانت الصفقة الرابحة، والوجهة المفلحة الناجحة، والحمد لله إن منّ بلقاء من يشهد الجمادات بفضله، ويضيق الوجود عن مثله.

هذا، وكان الرسم يقضي أيضاً بإنشاد أشعار من النسيب: «مبرحة التشويق، بديعة الترقيق، تشعل القلوب وجداً، ويعود موضعها النسيبي زهداً». مثل:

أين فؤادي أذابه الوجد    وأين قلبي فما صحا بعد

وكان الواعظ الخبير بإثارة مشاعر الجماهير الدينية، يردد الشعر والانفعال قد أثر فيه هو الآخر، وفجأة ينزل عن المنبر - خشية الإفحام - دهشاً عجلاً، «وقد أطار القلوب وجلاً، وترك الناس على أحر من الجمر، يشيعونه بالمدامع الحمر، فمن مثن بالانتحاب، ومن متعفر بالتراب...». وهذا مما شاهده ابن جبير في مجلس ابن الجوزي الذي كان يعقد صباح الخميس في ساحة قصور الخليفة، حتى يتمكن أمير المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم، من سماع الخطبة والوعظ المثير.

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قد استقرت حسبما أدت نواميس تطور الحياة الدينية في المشرق الإسلامي في أواخر القرن السادس الهجري ( ١٢ م ) . فالمنشدون يقرأون القرآن بأصوات الجماعة وبقراءة الألحان والتطريب . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين في حياتهم اليومية مما يقدم للشيخ مدوناً في الرقاع .

## النساء ومجالس الوعظ في شيراز:

أما الجديد في مجالس الوعظ مما يصفه ابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة، فكان في مدينة شيراز التي تكاد تبز دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وأنهارها وحسن صورة ساكنيها. ومسجد شيراز الأعظم والمسمى بالمسجد العتيق هو «أكبر المساجد ساحة وأحسنها بناء، وصحنه متسع مفروش بالمرمر، ويغسل في أوان الحر كل ليلة، ويجتمع فيه كبار أهل المدينة كل عشية ويصلون المغرب والعشاء».

وأهل شيراز - كما رآهم الرحالة المغربي - هم أهل صلاح ودين وعفاف، وخصوصاً نساؤها. فالشيرازيات «يلبسن الخفاف، ويخرجن ملتحفات متبرقعات فلا يظهر منهن شيء، ولهن الصدقات والإيثار». أما ما أثار تعجب ابن بطوطة فهو: اجتماعهن لسماع الواعظ في كل يوم اثنين وخميس وجمعة، بالجامع الأعظم. «فربما اجتمع منهن الألف والألفان بأيديهن المراوح، يروحن بها عن أنفسهن من شدة الحر». وهو يختم تقريره هذا قائلاً: إنه لم ير اجتماع النساء في مثل هذه الأعداد الكبيرة في أي بلد من البلاد التي زارها - وهي كثيرة -.

## مجلس وعظ ابن تيمية بدمشق، وشبهة التجسيم:

أما عن خليفة ابن الجوزي في رئاسة الحنابلة في دمشق على أيام ابن بطوطة، فهو ابن تيمية الذي يصفه بأنه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام، وأنه كان معظماً من أهل دمشق أشد التعظيم، حيث كانت له مكانة كبيرة في الوعظ والتذكير، وأنه يتكلم في فنون العلم المختلفة. ويروي رحالتنا ما أنكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى أمره إلى المحاكمة في القاهرة والسجن، حيث قضى عدة أعوام، ولم يطلق سراحه إلا بعد استرحام تقدمت به والدته إلى الملك الناصر، فعاد إلى دمشق.

ويقرر ابن بطوطة ـ الذي يرى أن في عقل الفقيه الكبير شيئاً ـ أن ابن تيمية وقع مرة ثانية في مثل ما سبق، مما أنكره الفقهاء. وهو يقول: «وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم. فكان من جملة كلامه، أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا. ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، وأنكر ما تكلم به». وكانت النتيجة أن قامت العامة إلى الفقيه المعترض وضربوه ضرباً مبرحاً بالأيدي والنعال. وكان مما زاد في سخطهم على الفقيه ابن الزهراء أنه ظهر ـ عندما سقطت عمامته ـ أن على رأسه شاشية حرير، فأنكروا عليه لباسها، واحتملوه إلى دار عز الدين ابن مسلم، قاضي الحنابلة، فأمر بسجنه، وعزره بعد ذلك.

وكان رد الفعل قوياً عند فقهاء المالكية والشافعية الذين أنكروا ما كان من تعزير ابن الزهراء ـ بسبب لبس طاقية الحرير الهينة الأمر ـ فرفعوا القضية برمتها إلى ملك الأمراء بدمشق، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح. وكتب القائد المسؤول عن دمشق إلى الملك الناصر، بالقاهرة بكل ذلك، وكتب عقداً شرعياً على ابن تيمية بأمور لم يوافق عليها الفقهاء في الفتوى. من ذلك: ما كان يفتي به من أن المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا تلزمه إلا طلقة واحدة، وأن المسافر الذي ينوي بسفره القبر الشريف ـ زاده الله طيباً ـ لا يقصر الصلاة، إلى غيرها. وهنا صدر أمر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة، في وقته من جديد بالقلعة، وبقي ابن تيمية في سجن القلعة حتى مات.

وهكذا كان ابن تيمية يثير في أوائل القرن الثامن الهجري (١٤ م)، قضية الصفات ـ صفات الله ـ التي كانت قد أثارت بدورها مسألة خلق القرآن في أوائل القرن الثالث الهجري (٩ م)، وهي المسألة التي عارضها الإمام أحمد بن حنبل فكانت سبباً فيما نزل به من المحنة. وبذلك يكون ابن تيمية قد أظهر من التشدد في تطبيق الشرع ومن الالتزام بتفسير القرآن

تفسيراً ظاهرياً، ما جعل كلا من الشافعية والمالكية يقفون ضده ـ باعتباره مجسماً، على ما نظن ـ، وهي التهمة التي كان يوجهها الموحدون في بلاد المغرب إلى خصومهم المالكية من المرابطين، قبل ذلك بمائة عام.

**الآثار المقدسة: من المشهد الحسيني إلى المشهد العلوي:**

ولعل ظاهرة انتشار الآثار المقدسة على طول البلاد الإسلامية وعرضها، تمثل أهم مظاهر الإسلام الحي بسبب ما يمارس إزاءها من شعائر أو طقوس تتمثل، في: الطواف أو اللمس أو الاستلام أي التقبيل. هذا إلى جانب تقديم الهدايا والنذور مع طلب الشفاعة أو الشفاء من المرض أو فك الكروب، وأمثالها، الأمر الذي يعتبر من أهم مظاهر التدين الشعبي.

والآثار المقدسة منها القديم مما يرجع إلى عصور ما قبل الإسلام، إلى آدم ونوح وسائر الأنبياء حتى موسى وعيسى، ومنها الإسلامي العريق مما يوجد في الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، بل وما يوجد في غيرهما من البلدان من الآثار النبوية، وكذلك آثار كبار الصحابة، مما تعرف أصالته أو مما يعتقد في بركته، وهي متشرة في كل مكان، ما بين الهند والمغرب، وهي مبجلة من الجميع، من: سنة وشيعة.

وتأتي بعد ذلك الآثار الشيعية المقدسة، مما يعرف بالعتبات المقدسة، التي تنتشر في كثير من الآفاق: ما بين العراق، حيث النجف الأشرف وكربلاء وكاظمة بغداد، وإيران، حيث مشهد وقم والشام حيث ضريح رأس الحسين، ثم مصر: حيث مشهد الحسين ومشهد زين العابدين إلى جانب مشاهد السيدة سكينة والسيدة زينب ثم نفيسة، وغيرهم من السادات.

وأول آثار الفاطميين المقدسة في مصر، هي التربة المعزية، فيها دفن المعز لدين الله أباءه الذين أحضرهم في توابيت معه من بلاد المغرب، وهم الإمام المهدي عبيد الله، وابنه القائم بأمر الله محمد، وابنه الإمام المنصور

بنصر الله إسماعيل. واستقرت هذه التربة مدفناً يدفن فيه الخلفاء، وأولادهم ونساؤهم. وكانت تعرف، كما يقول المقريزي، بتربة الزعفران ـ وكان من جملتها ذلك الموضع الذي كان يعرف على عهده باسم «خط الزراكشة العتيق» ـ. وكان رسم زيارتها من جانب الخليفة: كلما ركب بمظلة، وعاد إلى القصر فلا بد أن يدخل إلى زيارة آبائه بهذه التربة، وكذلك كان يفعل في كل يوم جمعة، وفي كل من عيدي الفطر والأضحى. وكانت الصدقات توزع على مستحقيها في كل مناسبة من تلك المناسبات.

وعلى عهد الفاطميين كانت العتبات المقدسة غنية بما يكرمها به الخلفاء والوزراء من الذخائر، مما كان ينظر إليه غير أهل المذهب بعين النهم والطمع. فهذا ما حدث وقت الشدة على عهد الخليفة المستنصر، عندما طلب الأتراك من العسكر رواتبهم فماطلهم الخليفة، فما كان منهم إلا أن هجموا على التربة المدفون فيها أجداده، فأخذوا ما فيها من قناديل الذهب وغيرها من الآلات النفيسة، مثل: المداخن (المباخر) والمجامر، وحلى المحاريب وغيرها مما بلغت قيمته خمسين ألف دينار.

أما عن رأس الحسين فقد دفن، بعد نقله من عسقلان سنة (٥٤٨ هـ /١١٥٣ م) في قصر الزمرد عند قبة الديلم بباب دهليز الخدمة، فكان كل من يدخل من العاملين في القصر يقبل الأرض أمام القبر. وكان من الطبيعي أن يكون أهم الاحتفالات التي تقام بالمشهد هو يوم عاشوراء، يوم استشهاد الحسين. وفيه كانوا ينحرون عند القبر الإبل والبقر والغنم، ويكثرون النوح والبكاء ويسبون من قتل الحسين ـ ولم يزالوا على ذلك حتى زالت دولتهم ـ.

وبعد أن آل الأمر إلى صلاح الدين جعل بالمشهد الحسيني حلقة تدريس، وفقهاء، وفوضها للفقيه البهاء الدمشقي. وعندما آل أمر المشهد إلى الوزير معين الدين حسين بن حمويه، جمع من أوقافه ما تمكن به من توسيع مدرسة المشهد، فبنى إيوان التدريس، ومساكن الفقهاء من المدرسين في الطابق العلوي من المدرسة. وعلى عهد الملك الصالح احترق المشهد بعد سنة

(٦٤٠ هـ/١٢٤٢ م) بسبب سقوط شعلة من أحد خزان الشمع، ويرجع الفضل إلى نائب الملك، وهو الأمير جمال الدين بن يعمر في الاجتهاد في إطفاء ذلك الحريق، قبل أن يستشري ضرره (خطط المقريزي).

أما عن السماط أي المأدبة الرسمية التي كانت تقام بمناسبة يوم عاشوراء، فقد اختلفت عن أسمطة الأعياد الفاطمية التي كان يتفنن فيها فيما كان يقدم من ألوان الأطعمة والحلاوات، وقصور السكر وتماثيله. فالسماط المختص بعاشوراء، وهو «سماط الحزن» على عهد الأفضل بن أمير الجيوش، كان يعبي في غير المكان الجاري به العادة في الأعياد. كما كانت لا تستخدم فيه طاولات الخشب المدورة، بل سفر الأدم (الجلد) الكبيرة، على الأرض مباشرة، دون مرافع النحاس. وكانت أصناف المشهيات جميعاً من الأجبان والسلائط والمخللات الموضوعة في صحون الخزف المعروفة بالزبادي. وجميع الخبز من الشعير دون غيره. أما الأطباق الرئيسية فكانت من العدس الأسود، والعدس المصفى. وفي الختام تقدم صحون عسل النحل، كحلو، ليس إلا.

هذا عن المشهد الحسيني بالقاهرة، أما عن مشهد الإمام علي بالنجف فقد دخله ابن بطوطة سنة (٧٢٦ هـ/١٣٢٦ م)، من الباب الرئيسي المعروف بباب الحضرة، وهو يؤدي إلى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة. وكان الرسم فيها أن لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة أيام من الخبز واللحم والتمر في اليوم. ومن المدرسة كان الدخول إلى باب القبة حيث الروضة المقدسة. وعلى الباب كان يقف الحجاب والنقباء والطواشية، وهم على أهبة الاستعداد لإرشاد الزائر إلى معالم «الحرم»، وما ينبغي أن تكون عليه «شعائر» الزيارة .

ثم يدخل القبة وهي مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه، وبها قناديل الذهب والفضة، منها الكبار والصغار. وفي وسط القبة مسطبة مربعة مكسوة بالخشب عليها صفائح الذهب المنقوشة المحكمة العمل، مسمرة

بمسامير الفضة، قد غلبت على الخشب بحيث لا يظهر منه شيء، وارتفاعها دون القامة، وفوقها ثلاثة من القبور يزعمون أن أحدهـا قبر آدم (عليـه السلام)، والثاني قبر نوح (عليه السلام)، والثالث قبر علي (رضي الله عنه).

وبين القبور طسوت ذهب وفضة، فيها ماء الـورد والمسك وأنـواع الطيب، يغمس الزائر يده في ذلك ويدهن به وجهه تبركاً... «وأهل هذه المدينة كلهم رافضية».

وللروضة كرامات تظهر في شفاء المقعدين «فمنها أن في ليلة السابع والعشرين من رجب، وتسمى عندهم ليلة المحيا، يؤتى إلى تلك الروضة بكل مقعد من العراقين، وخراسان وبلاد فارس، والروم، فيجتمع منهم الثلاثون والأربعون، ونحو ذلك. فإذا كان بعد العشاء الآخرة جعلوا فوق الضريح المقدس والناس ينتظرون قيامهم، وهم ما بين مصل وذاكر، وتال، ومشاهد للروضة. فإذا مضى من الليل نصفه أو ثلثاه أو نحو ذلك قام الجميع أصحاء من غير سوء».

وإذا كان ابن بطوطة لم يحضر تلك الليلة المشهد العلوي، فإنه رأى بمدرسة الضياف ثلاثة من الرجال أحدهم من أرض الروم (الأناضـول)، والثاني من أصبهان، والثالث من خراسان مقعدون فاستخبرهم عن شأنهم، فأخبروه أنهم لم يدركوا ليلة المحيا، وأنهم ينتظرون أوانها من عام آخر. وهو يضيف إلى ذلك «ومن الناس في بلاد العراق وغيرها من يصيبه المرض فينذر للروضة نذراً إذا برىء ومنهم من يمرض رأسه فيصنع رأساً من ذهب أو فضة، ويأتي به إلى الروضة فيجعله النقيب في الخزانة، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الأعضاء. وخزانة الروضة عظيمة فيها من الأموال ما لا يضبط لكثرته.

وهكذا نكون قد قمنا بجولة في معرض الحياة الدينية في دولة الإسلام العريضة، وقدمنا صوراً من هذه الحياة مما يتعلق بكل أسباب المعاش، من:

المطعم، والملبس، والمسكن، والطهارة، والصلاة، والحج، والمزارات المبجلة، مما يوضح كيف يتغلغل الدين في كل حركات المسلم وسكناته (قارن الحياة الدينية في المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، ١٩٨٠). فاسم الله على الشفاه، في كل وقت وحين، سواء كان الواحد منا صوفياً عابداً أو متحرراً (زنديقاً): عند الطعام، والشراب، والصحو، والنوم، إلى غيرها. ولما كان المسلم من أهل اليمين، فهو يتيمن بذلك، ويطلب البركة في كل ما تقوم به يده اليمنى، وكل سعي يخطو فيه برجله اليمنى ـ في الفرح وفي الترح سواء ـ.

أما قراءة القرآن فهي بركة كل دار، ومقر، والمصحف الشريف أثمن هدية يمكن أن يقدمها إنسان لإنسان. ولا بأس من الإشارة هنا إلى الهدية التي قدمها ابن خلدون إلى تيمورلنك عندما التقى به في دمشق سنة (٨٠٣ هـ/ ١٤٠٠ م)، إذ تكونت من: مصحف رائع الحسن في جزء، وسجادة أنيقة، ونسخة من البردة الشهيرة للبوصيري في مدح النبي ﷺ. ولم ينس ابن خلدون ـ وهو صاحب الذوق الرفيع ـ «حلاوة مصر الفاخرة»، فأخذ منها «لفاتح العالم» الثاني أربع علب (المقدمة، تقديم علي عبد الواحد، ج ١ ص ١٢٩).

وكان أن وضع تيمورلنك المصحف على رأسه، وتناول السجادة فقبلها. أما الحلوى ـ فبعد أن ذاقها ابن خلدون بصفته مقدم الهدية، كما تقضي بذلك الرسوم ـ فقد قسمت بين الحاضرين. وهكذا اختلط المقدس بالدنيوي في الهدية ـ وهذه سمة الحياة الإسلامية المميزة ـ. فالآخرة هي الهدف والدنيا هي مطية الوصول إليها، عند ابن خلدون، ومن فقد المطية فقد الوصول.

# الفصل الرابع

# الحياة الاجتماعية في الدولة الإسلامية

أ. د

سعيد عبد الفتاح عاشور

ولد المجتمع الإسلامي - مع مولد الدولة الإسلامية - بهجرة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام من مكة إلى المدينة. وجاء مولد ذلك المجتمع بين أحضان المجتمع العربي الكبير الذي شمل شبه الجزيرة العربية وبعضاً من تخومها، والذي كان مزيجاً من المتناقضات الخلقية، والعادات والتقاليد المتباينة.

ولم يلجأ الإسلام إلى الطفرة في التغيير والإصلاح، وإنما عالج الأوضاع الاجتماعية عند العرب بطريقة تدريجية بناءة، فأقر ما هو صالح منها، وعدل ما يتطلب التعديل، وأبطل ما رآه فاسداً يتعارض وروح الإسلام ومبادئه ومثله وآدابه.

وقد اتصف الإطار العام للمجتمع الجديد في صدر الإسلام بالحرص الشديد على التمسك بتعاليم الدين، فاتسم ذلك المجتمع حتى نهاية عهد الخلفاء الراشدين بالبساطة المطلقة التي هي أقرب إلى الزهد، والمساواة بين المسلمين جميعاً، بحيث لم توجد فجوة بين حاكم ومحكوم، ولا بين قوي

وضعيف، ولا بين عربي وأعجمي، والمقياس الوحيد لتفضيل مسلم على آخر هو مقياس التقوى بمعناها الكبير الواسع. كذلك عمل الرسول (ﷺ) عقب الهجرة مباشرة على رسم الخطوط العريضة للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين ـ وبخاصة أهل الذمة من اليهود والنصارى ـ وذلك وفقاً لأحكام الله وما جاء في كتابه المبين.

وظل الحج إلى بيت الله الحرام يمثل في ظل الإسلام لقاء حافلاً له طابعه الاجتماعي الواضح. وحسب هذا المؤتمر السنوي الكبير أن يجتمع فيه مندوبون عن شتى الجماعات والقبائل والشعوب الإسلامية، أتوا من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم، ويذكروا اسم الله في أيام معلومات. وفي هذا المؤتمر الكل سواء بين يدي الله، لا فرق بين أبيض وأسود، أو بين كبير وصغير. وتحت مظلة الإسلام يتفاعلون بعضهم مع بعض اجتماعياً، ويتداولون أمورهم وأمور دينهم ودنياهم، ثم يعودون إلى بلادهم بعد انقضاء شعائر الحج وقد حملوا معهم إلى قومهم كثيراً من الأفكار والآراء والأخبار وربما العادات والتقاليد.

ولم يكن منتظراً مع بداية حركة الفتوح الإسلامية أن يحدث تغيير سريع مفاجىء في أوضاع المجتمع الإسلامي، لأن المسلمين كانوا عندئذٍ قريبي عهد بالرسول (ﷺ) وتعاليمه. يحكي ابن خلدون أن العرب ملكوا فارس والروم «ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة. فقد حكى أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رقاعاً. وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً. . . ومثل ذلك كثير». وعلى الرغم من الغنائم الضخمة التي أصابها العرب الأوائل في فتوحهم، إلا أن بساطة الإسلام وبساطة المنبت ظلت غالبة عليهم «فكان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها، فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر، وهم مع ذلك على خشونة عيشهم. فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد. وكان علي يقول: يا صفراء! ويا بيضاء! غري غيري!! وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج

لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذٍ. وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة، وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها...».

حقيقة أننا نسمع عن قلة من الصحابة ـ عند اتساع الفتوح على أيام عثمان رضي الله عنه ـ اقتنوا الضياع والمال. ولكن ذلك تم داخل إطار الدين، ولم يكن فيما فعلوه خرقاً لتعاليم الإسلام، لأنه مال حلال، أتى عن طريق غنائم وفيوء أحلّها الله. ثم إنهم أدوا ما وجب عليهم من زكاة، ولم يتصرفوا في مالهم بعتو وإسراف. وهكذا، فإن الثروة الكبيرة المفاجئة لم تفلح في تلك المرحلة في تغيير الملامح العامة الأساسية للمجتمع الإسلامي الوليد.

غير أن هذا الوضع لم يستمر طويلاً بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. فالدولة الأموية التي قامت على أسس من السياسة والسيف اتخذت خطاً من شأنه أن يبتعد بالمجتمع الإسلامي تدريجياً عن بساطته الأولى التي تحلى بها. ولا شك في أن نقل عاصمة الدولة الإسلامية إلى دمشق بدلاً من المدينة المنوّرة جعل الحكام الجدد من بني أمية يبتعدون عن المسرح الأول للإسلام ـ بذكرياته ومثله وبساطته ـ وينغمسون في مجتمع ينطق كل أثر فيه بترف الروم وبذخهم والصبغة المادية التي اصطبغت بها حضارتهم. هذا إلى أن حركة الفتوح الإسلامية، بلغت ذروتها في العصر الأموي، وكان معنى اتساع الفتوح كثرة الغنائم والسبايا والرقيق وتدفق الجزء الأكبر من هذه المكاسب والأموال على عاصمة الأمويين في دمشق. فإذا أضفنا إلى ذلك اتساع الدولة الإسلامية، وانتشار الإسلام بين شعوب عديدة غير عربية، لها جذورها وأصولها، ودخلت الإسلام بتراثها وعاداتها وتقاليدها... أدركنا ما حدث من تفاعل اجتماعي بعيد المدى بين العرب الفاتحين من ناحية، وتلك الشعوب من ناحية أخرى، وهو تفاعل تم قبل أي اعتبار في ظل ديانة نادت بأن المؤمنين إخوة، وبأن الناس جميعاً لآدم، وآدم من تراب.

وفي المسيرة الاجتماعية للدول والأمم والشعوب يبرز مبدأ عام يتحكم في توجيه تلك المسيرة، خلاصته أن الناس على دين ملوكهم، بمعنى أن

المحكومين مولعون بمحاكاة حكامهم، وأن المؤثرات الاجتماعية تنتقل في المجتمع من أعلا إلى أسفل، ومن الطبقات العليا إلى ما دونها من طبقات. ولذا فإنه مهما يقال من أن التطور الذي شهده المجتمع الإسلامي في العصر الأموي كان تطوراً طبيعياً، أملته الظروف الجديدة التي أحاطت بالدولة ـ من اتساع وثراء وتنوع في بنيتها العنصرية ـ؛ إلا أننا لا يمكن أن نعفي بعض الحكام في العصر الأموي من مسؤولية دفع عجلة ذلك التطور. ونقول بعض الحكام حتى نحتفظ للبعض الأخر من الخلفاء الصالحين ـ أمثال الخليفة عمر ابن عبد العزيز ـ بمكانتهم السامية في التاريخ.

والواقع إن المؤرخ المدقق لا يستطيع أن ينكر أن المجتمع الإسلامي دخل مرحلة جديدة وتغيرت أوضاعه بسرعة بعد عصر الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، إذ جاء خلف «ابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم». ومنذ وقت مبكر في العصر الأموي ظهرت مسحة قوية، من الترف أدت إلى تسرب تيار من الإسراف، بعيد عن روح الإسلام ومبادئه. ولم يلبث أن أخذ الغناء يحل محل تلاوة الشعر، كما حلت مجالس الشراب محل مجالس الأدب. وفي هذا الاتجاه الجديد كان الناس يحاكون ما يجري في قصر الخلافة، مما جعل المؤرخين الأوائل ينتقدون بعض خلفاء بني أمية نقداً مراً. من ذلك ما يذكره المسعودي ـ صاحب كتاب مروج الذهب ـ من أن يزيد بن معاوية «كان صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب... وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله من الفسوق». أما سليمان بن عبد الملك فقد بالغ في التفنن في زينته وملبسه، حتى إنه في يوم جمعة من ولايته لبس الفاخر من الثياب، وتعطر، وأمسك بالمرآة، وجمع الجمعة، وخطب خطبته وقد أعجب بنفسه، فوقف على المنبر يردد «أنا الملك الشاب، السيد المهاب، الكريم الوهاب...»

ومثل هذا يقال عن يزيد بن عبد الملك بن مروان، وقصته معروفة مع سلامة القس التي شغف بها حباً، ثم مع حبابة... أما هشام بن عبد الملك

ابن مروان فقد شغف بسباق الخيل «وأقام الحلبة، فاجتمع فيها من خيله وخيل غيره أربعة آلاف فرس، ولم يعرف ذلك في جاهلية أو إسلام...». وهكذا حتى كان الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان ـ في أواخر العصر الأموي ـ فوصفته المصادر بأنه «صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء، وهو أول من حمل المغنين من البلدان إليه، وجالس الملهين، وأظهر الشراب والملاهي والعزف...». هذا في حين وصفه الطبري بأنه «تمادى في الشراب وطلب الملذات، فأفرط...».

وكان بعض خلفاء بني أمية لا يظهرون للندماء، بل كان بينهم حجاب، حتى لا يطلع الندماء على ما يفعله الخليفة إذا طرب، فقد تأخذه نشوة الطرب وهو سكران، فيقوم بحركات لا يطلع عليها إلا خواص جواريه. هذا في حين بالغ البعض الآخر ـ مثل يزيد بن عبد الملك ـ في المجون بحضرة الندماء، وأذن لهم في الكلام والضحك والهزل في مجلسه.

وانتقلت العدوى بوضوح إلى الناس والرعية في عهد الوليد الثاني، فكلفوا بالموسيقى والغناء، وأسرفوا في ذلك إسرافاً ملحوظاً، فأنفقوا ببذخ على المغنين المشهورين والموسيقيين الذين كان الخليفة يدعوهم إلى دمشق من أقصى البلاد. وكان للقيان دور ملحوظ في تقدم الغناء في العصر الأموي. ومن الآلات الموسيقية التي استعملها المغنون والموسيقيون في ذلك العصر الصنج والطنبور والمزمار، وغيرها.

وامتد هذا التيار تدريجياً إلى كثير من أنحاء الدولة الإسلامية، في المشرق والمغرب سواء. وقد وصف ابن عذاري المراكشي بعض حكام المسلمين في المغرب والأندلس، بأنه «عهر الخلوات، صريع الشهوات، لهج بالفكاهات، كثير الكذب والعدوان، شنيع الفجور والعصيان...».

حتى الحجاز أخذ يتأثر طفيفاً بالموجة الجديدة، فتعرضت الحياة فيه للتطور في ذلك الدور. وإلى جانب المحدثين والفقهاء ظهر في المجتمع المغنون

والشعراء، وإلى جانب حياة العلم والزهد والتقوى، وجدت حياة المرح والمتعة. من ذلك ما يذكره صاحب كتاب الأغاني من أن مكة والمدينة وضواحيهما امتلأت بالمغنين والمغنيات الذين كانوا يخرجون إلى الحج فيجتمع الناس لرؤيتهم. وصار في مكة مذهب في الغناء، وللمغنين في المدينة مذهب، وبين الفريقين مفاخرة، يسر الناس لمشاهدتها. ومع الغناء كان النادر والفكاهة الحلوة. ويقال إن أكثر المغنين في قصور بني أمية تخرجوا في مدرسة الحجاز. ويعلل المرحوم الأستاذ أحمد أمين هذه الظاهرة برقة شعور أهل الحجاز من ناحية، ووجود أرستقراطية العرب - وهم العنصر الفاتح الذي حصل على خبرة الجواري من ناحية ثانية -؛ فضلاً عما يقال من أن البدو إذا تحضروا ونالوا بسطة في العيش أسرفوا في اللهو من ناحية ثالثة. هذا مع ملاحظة أن الحياة في الحجاز ظلت دائماً ملتزمة بقدر من الاعتدال، بحيث لم تصل إلى حد الإسراف الذي وصلت إليه في عاصمة الدولة دمشق. ونسمع عن بعض حركات وثورات قام بها بعض الصحابة في الحجاز تعبيرا عن استيائهم من سلوك بعض خلفاء بني أمية في دمشق.

ومن ناحية أخرى، فإننا إذا قلنا إن تغييراً محدوداً أصاب الحياة الاجتماعية في الحجاز، فعلينا ان نذكر أن الإسلام كان دائماً بعيداً عن التزمت والحرمان والكبت، وأنه طالب المسلم بألا ينسى نصيبه من الدنيا، وأن يتمتع بكل ما خلقه الله له من ضروب المتعة، بشرط أن يلتزم بالحلال ويبتعد عما حرمه الله، وبشرط ألا يسرف حتى في متعته بالحلال، «إنه لا يحب المسرفين».

وقد سئل بعض شيوخ بني أمية ومحصليها - عقب زوال الملك عنهم، «ما كان سبب زوال ملككم؟» فقال: «إنا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان نعقده يلزمنا، فظلمنا رعيتنا، فيئسوا من انصافنا، وتمنوا الراحة منا...».

ولا يشفع لذلك الفريق من خلفاء بني أمية القول بأن الدولة الإسلامية بلغت في العصر الأموي أقصى اتساعها، وأن الفتوح الإسلامية - براً وبحراً -

أدركت أقصى مداها شرقاً وغرباً. ذلك أن هذه الدفعة كانت في الواقع دفعة الإسلام لا دفعة الحكام. فالإسلام هو الذي دفع المسلمين إلى الجهاد، وكان من المتعذر على حركة الفتوح الإسلامية ـ التي بدأت في عهد الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام ـ أن تتوقف قبل أن تستنفد طاقتها، وتبلغ الدولة الإسلامية حدودها الطبيعية في المشرق والمغرب. وحسبنا أن نشير هنا إلى أن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ ما كاد يبايع بالخلافة إلا وقف في المسلمين قائلاً: «لا يدعُ قوم الجهاد في سبيل الله إلا قوم ضربهم الله بالذل». فالجهاد هنا عقيدة، وسياسة أمة، لا سياسة دولة.

أما عن نصيب المرأة في ذلك الدور ـ أعني في صدر الإسلام ـ فالملاحظ أن الإسلام حرر المرأة مما كانت تعانيه من امتهان، وأعطاها حقوقها كاملة في مباشرة حياتها الخاصة والعامة، وذلك داخل إطار من العفة والحياء يتفق وروح الإسلام وآدابه. وإذا كان القرآن الكريم قد نادى بأن الرجال قوامون على النساء، فإنه لم يترك هذه القوامة مطلقة، وإنما حددها بدرجة واحدة «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة». والهدف من هذا التفصيل المحدد صلاح المجتمع، وصلاح الأسرة، مراعاة طبيعة الرجل ومسؤولياته.

ومنذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام شاركت المرأة في الحروب، ونهضت بدور يتفق وطبيعتها في تضميد جروح مجاهدي المسلمين وحثهم على الجهاد. ومن المعروف أن النساء كانت لهن بيعة مثل بيعة الرجال «يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين . ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف، فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم».

وفي عهد الخلفاء الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ اختلطت النساء بالجماهير لسماع خطب الخلفاء. ومع التطور الذي أصاب المجتمع الإسلامي في العصر الأموي، أخذت الأميرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن في

السباق. ويرجع اتخاذ الحريم إلى عهد الوليد الثاني الذي أدخل كثيراً من تقاليد وعادات الروم، وأكثر من اتخاذ الخصيان في قصر الخلافة.

وهكذا أخذت الحياة الاجتماعية، تتطور تدريجياً نتيجة تفاعل مستمر بين بعض العناصر التي ألفها العرب منذ عصور ما قبل الإسلام من ناحية، وعناصر وضوابط بناءة انبثقت عن الإسلام وروحه وتعاليمه من ناحية أخرى، ثم بعض المؤثرات الأجنبية التي تطرقت إلى المجتمع الإسلامي من الحضارات التي استوعبتها الدولة الإسلامية، عند اتساعها، وبخاصة حضارتي الروم والفرس.

وكان أن أخذ هذا التطور الذي مرّ به المجتمع الإسلامي يسرع الخطى في العصر العباسي نتيجة لازدياد دور العناصر، غير العربية في الدولة الإسلامية، مع كثرة المال من ناحية والابتعاد تدريجياً عن العهد الأول للإسلام من ناحية أخرى. وفي العصر العباسي - وعلى وجه التحديد في القرنين الثالث والرابع للهجرة، التاسع والعاشر للميلاد - بلغت الحضارة الإسلامية، مرحلة النضج وذروة الانتعاش، سواء في الجوانب الفكرية، أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها. وفي ذلك العصر بالذات صارت الدولة الإسلامية صرة العالم المعروف، وأدى انتعاش هذه الدولة وانتشار الأمن بين ربوعها مع اتساعها إلى أنها غدت مجمع كثير من الأجناس والعناصر والطوائف الدينية وغير الدينية. وأدى هذا الخليط البشري الكبير المتنوع الأصول والدماء واللغات والعادات والتقاليد والمذاهب إلى اكساب الحياة الاجتماعية لوناً خاصاً فريداً داخل بوتقة الحضارة الإسلامية.

أما من ناحية عناصر السكان، فمن الثابت أن الدولة العباسية قامت على اكتاف الفرس، الذين ازداد نفوذهم السياسي والحضاري، وبخاصة في الشطر الأول من تاريخ هذه الدولة. ولم يلبث أن ترك الفرس بصماتهم واضحة في المجتمع الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بمظاهر الترف، مثل بناء القصور، وتعدد الأزياء، وظهور ألوان فارسية من الأطعمة، فضلاً عن

الاحتفال ببعض الأعياد الفارسية كالنوروز والمهرجان وغيرهما. يضاف إلى ذلك انتشار مجالس الغناء والشراب، وغيرها من المجالس التي اصطبغت في العصر العباسي بصبغة فارسية واضحة. وفي الملبس لم يقتصر الأمر على ظهور التأثير الفارسي في ملابس الرجال، كاستعمال القلانس والأقبية والسراويل والجوارب، بل تعدى ذلك إلى أزياء النساء، فأكثرن من استعمال الحلى والمجوهرات والأحزمة وغيرها.

وفي النصف الأول من القرن الثالث الهجري - التاسع للميلاد - أخذ نفوذ الأتراك يزداد في المجتمع الإسلامي، ووفدوا على الدولة من المشرق حاملين معهم دماء جديدة وعادات وتقاليد جديدة. وسرعان ما تركوا أثراً في المجتمع اقترن بسلوكهم العنيف في مصادرة أموال الناس وإشاعة الفوضى، فضلاً عن ازدياد الجواري التركيات اللائي امتلأت بهن قصور الخلفاء والأمراء ورجال الدولة والأثرياء. وبصرف النظر عما اشتهرت به الجواري التركيات من حسن وجمال فائق، فإنهن لم يتصفن بصلابة الرأي والعناد مثل الجواري الروميات. هذا إلى أن إحساس الجواري التركيات بجمالهن جعلهن يعنين بزينة وجوههن، ويبالغن في التأنق في الملبس، مما أدى إلى نشر فن التجميل وابتكار الأزياء في المجتمع.

على أن ازدياد نفوذ العنصرين الفارسي والتركي في المجتمع الإسلامي، لم يقض على أثر العنصر العربي. حقيقة أن العنصر العربي فقد كثيراً من امتيازاته، ولكن علينا ألا ننسى أن الدولة العباسية ازدهرت في وقت انتشر فيه كثير من القبائل العربية في مختلف أنحاء الدولة الإسلامية. ومن هؤلاء العرب فريق من البدو تركوا أثراً سيئاً في الحياة الاجتماعية، بنشر الاضطرابات والاعتداء على المدن والقوافل ونهبها، فضلاً عن التمسك بروح العصبية القبلية بكل ما فيها من مساوىء. أما العرب المتحضرون - من أمثال بني حمدان في الموصل وحلب - فكانوا عنصراً بناء في مجال الحضارة، ودعامة من دعائم الاستقرار الاجتماعي في الدولة. وأياً كان العرب - بدواً أو

متحضرين ـ فإن تأثيرهم الاجتماعي كان قوياً في دولة الإسلام، حتى ولو تضاءل وزنهم السياسي. ويكفي أن العنصر العربي هو الذي وقف صلباً ضد تيار الزندقة، وحافظ على كثير من المثل والتقاليد المرتبطة بتراث العروبة من ناحية، وآداب الإسلام من ناحية أخرى. والمرأة العربية هي التي حافظت على عفتها وشرفها، وأبت أن تسقط إلى مستوى الجواري الاجنبيات وتبذلهن. ولا شك في أن هذا وذاك أديا إلى تماسك المجتمع الإسلامي، والحد من تفشي تيار التدهور والرذيلة.

فإذا تركنا التركيب العنصري للسكان، وجدنا المجتمع في الدولة الإسلامية، وقد تعددت به الطوائف الدينية من مسلمين وأهل ذمة وصابئة ومجوس وغيرهم. ومع انتشار الإسلام تدريجياً صارت للمسلمين الغلبة العددية والسياسية والاجتماعية، بمعنى أن آداب الإسلام ومثله وتقاليده غدت هي المهيمنة على المجتمع بوجه عام.

ومن الطبيعي أن يحظى آل البيت النبوي بمكانة خاصة في المجتمع الإسلامي. وقد أطلق عليهم اسم الأشراف، وصاروا طبقة مرموقة، تشمل بني هاشم من العباسيين والعلويين سواء. على أن العباسيين صارت لهم المكانة الأولى في العصر العباسي، بوصفهم بناة الدولة وحكامها، فاحتفظوا لأنفسهم بامتيازات لم يشاركهم فيها أحد؛ في حين خبا أمر العلويين بسبب موقفهم العدائي من الحكام، وما تعرضوا له من ضربات على أيدي الأمويين ثم العباسيين. وحتى القرن الرابع الهجري ـ العاشر للميلاد ـ كان لبني هاشم من العباسيين والعلويين نقيب واحد، أطلق عليه اسم نقيب الأشراف، يرعى شؤون الأشراف ومصالحهم، ويعاقب من يخرج منهم عن حدود اللياقة. ثم حدث بعد ذلك أن صار لكل واحد منهم نقيب، بسبب تباعد الفريقين بعضهما عن بعض. وكان النقيب يعين بتقليد من الخليفة، وقد يجمع بين النقابة ووظيفة أخرى كالقضاء وغيره.

ولا شك في أن الذي أضعف من تماسك المجتمع الإسلامي في ذلك

العصر، انقسامه على نفسه إلى سنة وشيعة، إذ لم يقتصر الأمر على ما كان هناك من تطاحن وتضارب بين الفريقين، وإنما تعدى ذلك إلى تمسك كل فريق بأعياد معينة، ومبالغته في إحياء تلك الأعياد والتمسك بتقاليد خاصة يرى فيها تحدياً للفريق الآخر. وقد ظهر ذلك بوضوح في الدولة الفاطمية التي قامت في شمال أفريقية ومصر والشام في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد -، واتصف عصرها بنشاط الحياة الاجتماعية، وكثرة الأعياد والأفراح والولائم، والتفنن في الزينات وألوان الأطعمة.

فإذا انتقلنا إلى أهل الذمة أو أهل الكتاب - من نصارى ويهود - وجدنا أنهم حظوا بقدر كبير من الحرية والتسامح في المجتمع الإسلامي، مما مكنهم من ممارسة حياتهم الخاصة، ومباشرة كافة أنواع المهن الحرة، فضلاً عن أن كثيرين منهم تقلدوا وظائف هامة في الدولة. ونسمع أن كثيرين من أهل الذمة كانوا أطباء وتجاراً وصيارفة ومهندسين وغير ذلك؛ دون أن تتدخل الدولة الإسلامية في حياتهم العامة والخاصة، أو في شؤونهم الدينية؛ إلا في ظروف خاصة ولفترات محدودة، تعتبر خروجاً عن القاعدة. وفيما عدا ذلك؛ فقد بقيت للنصارى واليهود بيوتهم الدينية، وكان لكل فريق منهم رئيس ديني، يلي منصبه بعهد من الخليفة، ويقوم برعاية شؤون طائفته. وإذا كانت الجزية قد فرضت على أهل الذمة، فإن ذلك جاء مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية. فضلاً عن أن الجزية فرضت على الرجال الاشداء القادرين على الحرب، وأعفى منها الشيوخ والأطفال والمرضى والنساء والعاجزون والرهبان. وفي جميع الحالات كانت الجزية لا تتعدى مبلغاً تافهاً من المال، في الوقت الذي كانت جمهرة أهل الدولة من المسلمين مطالبين بدفع الزكاة وفق نظام تصاعدي دقيق ثابت.

وقد تحددت العلاقات الاجتماعية بين المسلمين من ناحية وأهل الذمة من ناحية أخرى في ظل تعاليم الإسلام، فسمح بزواج المسلم من أهل الكتاب، دون أن تجبر الزوجة على ترك دينها والدخول في الإسلام. ولم

يسمح للمسيحي أن يتهود، ولا لليهودي أن يتنصر، واقتصر التغيير في الدين على الدخول في الإسلام. وأحل الله - عز وجل - طعام أهل الكتاب للمسلمين، كما أحل طعام المسلمين لأهل الكتاب ﴿ وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم ﴾. وفي ظل سماحة الإسلام قويت الروابط الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة، فشارك كل طرف الآخر في أعياده واحتفالاته، وحاكى أهل الذمة المسلمين في ملبسهم ومظهرهم، وتبادل الفريقان الهدايا والمأكولات في المناسبات الدينية وغير الدينية.

وفيما عدا المسلمين وأهل الذمة، وجدت في المجتمع الإسلامي طوائف أخرى صغيرة، مثل الصابئة عبدة الكواكب، والمجوس عبدة النار، فضلاً عن فرق من الزنادقة والملاحدة. ولكن الغالب أن هؤلاء صاروا أقليات ضئيلة، ليس لهم تأثير فعّال في المجتمع، إذ عاشوا في شبه عزلة، لا يختلطون بغيرهم ولا يصاهرون مخالفهم في الدين. وقد ناهضت الحكومات الإسلامية، هذه الفرق والطوائف؛ مع السماح لهم عموماً بمباشرة نشاطهم المهني والحرفي.

وتميز المجتمع الإسلامي في مرحلة النضج بطبقاته المتباينة، وعلى رأسها طبقة الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء وقادة ونحوهم. وهؤلاء اتجهوا في العصر العباسي - تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي غرقوا فيها من ناحية أخرى - نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها بفاخر الرياش، حتى غدت حياة القصور سمة بارزة من سمات المجتمع في ذلك العصر. حقيقة إننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين ميلهم إلى حياة التقى والبساطة - مثل المهتدي والمتقي - ولكن الغالبية نزعت إلى حياة الترف، حتى غدت قصور الخلفاء العباسيين في بغداد محور كثير من القصص الذي امتزجت فيه الحقيقة بالخيال. ويقال إن الخليفة المتوكل بنى وحده في سامراء تسعة عشر قصراً، وشق الترع والقنوات لتوصيل الماء إليها وإلى ما حولها من حدائق وبساتين. وكان المتوكل يقضي وقته متنقلاً بين تلك القصور، وهو يردد «علمت الآن أني ملك!!». وإن ما تفيض به مصادر التاريخ المعاصرة من

أوصاف لتلك القصور وما كان يجري فيها، وما ازدانت به من ذهب وفضة وفسيفساء ورخام، وما فرشت به من بسط فاخرة وستائر من الديباج الموشى... ليدل على مدى ما غرق فيه بعض الحكام من ترف عندئذ.

وفي داخل تلك القصور عاشوا عيشة تتصف بالبذخ والترف، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الأقمشة الثمينة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر. وتفننت النساء داخل تلك القصور في اختيار أزيائهن الثمينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر والياقوت والأحجار الكريمة، مع التزين بالقلائد والأكاليل والتيجان والمناطق والخلاخيل الثمينة.

واتصفت الحياة داخل القصور بالنشاط والبذخ وتنوع الحفلات التي تقام لشتى المناسبات، كالزواج والختان، وغير ذلك. وفي تلك الحفلات تمد صواني من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر، والفراشون يأتون بزنابيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونها بين أيدي المدعوين، وهم يصيحون «إن أمير المؤمنين يقول لكم: ليأخذ من شاء ما شاء!!». ويقال إن أمير الأمراء ابن رائق أنفق خمسة عشر ألفاً من الدنانير في حفل زواجه، وهو مبلغ ضخم بالنسبة لمستوى المعيشة والأسعار في ذلك العصر، الذي يحكي عنه الخطيب البغدادي، فيقول إنه سمع من يردد «رأيت في زمن أبي جعفر كبشاً بدرهم، وحملاً بأربعة دوانيق ـ والدانق سدس درهم ـ، والتمرستين رطلاً بدرهم، والزيت ستة عشر رطلاً بدرهم، والسمن ثمانية أرطال بدرهم... وكان ينادي على لحم البقر تسعين رطلاً بدرهم، ولحم الغنم ستين رطلاً بدرهم...».

على أن أهم ما تميزت به حياة القصور في ذلك العصر كانت المجالس المتعددة الأنواع، وأهمها مجالس الغناء والطرب والموسيقى، ومجالس القصاص، ومجالس الوعاظ. أما عن فن الغناء والموسيقى، فقد تطور بصورة واضحة في العصر العباسي، نتيجة لتأثر العباسيين بالفرس والروم من ناحية،

وكثرة الجواري من ناحية ثانية، فضلاً عن تقدير الخلفاء للمغنين وتشجيعهم بالمنح والعطايا من ناحية ثالثة. ومن أشهر المغنين في ذلك العصر ابراهيم الموصلي، واسحق، ومخارق، وزمام الزامر، وعرب. أما الجواري اللائي اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية، فعددهن كبير، نذكر منهن على سبيل المثال لا الحصر شاجية جارية عبد الله بن طاهر، وعبيدة الطنبورية.

وكثيراً ما كانت مجالس الغناء تقترن بالشراب، وإن كانت هناك مجالس خاصة بالشراب، يعد لها إعداداً خاصاً، وتنفق عليها الأموال الطائلة، وربما يقضي فيها الندماء وقتاً طويلاً يناقشون أنواع الشراب وخصائص كل نوع.

كذلك كان للرقص نصيب وبخاصة في حفلات الأفراح، فترتدي الراقصات الثياب المزركشة، ويحملن الزهور والرياحين، ويؤدين رقصاتهن على إيقاع الموسيقى.

أما مجالس القصاص، فكان منها ما يعقد داخل القصور، ومنها ما يعقد في الأماكن العامة. وكان المفروض أن يكون الهدف منها الحث على إتباع الطريق القويم، بترديد القصص الديني، وأخبار السلف الصالح. غير أن القصاص لم يلبثوا أن انحرفوا عن هذا الهدف، وصار هدفهم الأول تحقيق الكسب المادي عن طريق ترديد القصص الخرافي الذي يرضي أذواق المستمعين. وكثيراً ما كان يجلس القصاص في المساجد أو الطرقات أو الأسواق أو المقابر يرددون قصصاً لا يخلو من نزعة ماجنة، الأمر الذي أغضب العلماء ورجال الدين، فنادوا بوقف نشاط القصاص. وقد استجاب لهذه الدعوة الخليفة المعتضد العباسي، فأمر بمنع القصاص من الجلوس في المساجد والطرقات، ثم شدد فأمر سنة ٣٦٧ هـ (٩٧٧ م) بمنع القصاص من الظهور في الأماكن العامة إطلاقاً. بل إن الخليفة القادر بأمر الله أمر سنة ٤٠٨ هـ (١٠١٧ م) بضرب القصاص، واتخذ إجراءات مشددة للقضاء عليهم.

أما عن مجالس الوعاظ، فكان المفروض فيها أن تكون ذات صبغة دينية بناءة، يشرح فيها الوعاظ المسائل الشرعية، ويجيبون الحاضرين على أسئلتهم. ولا شك في أن هذه المجالس بدأت بداية طيبة، فنهضت برسالة لها خطورتها في توجيه الناس نحو الخير والرشاد. ولكنها لم تلبث في القرنين الثالث والرابع للهجرة ـ التاسع والعاشر للميلاد ـ أن تحولت هي الأخرى إلى مجرد وسيلة للكسب، فانحط المستوى الفكري للوعاظ، واحترفوا نشر الخرافات والبدع، بل لقد لجأ بعضهم إلى استثارة الفرق والمذاهب الإسلامية بعضها ضد بعض. وربما استغلهم بعض الحكام للدعاية له ضد خصومه مما صبغ مجالسهم بصبغة سياسية. ولما أحست الدولة بخطر هذا الوضع، صدرت تعليمات في عهد الخليفة القادر بالله ـ من أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر للميلاد) ـ بتحديد مجال الوعظ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكما هو واضح لم تقتصر المجالس السابقة على طبقة دون أخرى من طبقات المجتمع. وإذا كان مجتمع القصور قد عرف أنواعاً من المجالس، فإن بقية طبقات المجتمع عرفت نفس الأنواع، وإنما كان الفارق في نوعية الحضور وفي المستوى الذي يعقد عليه المجلس.

وفيما عدا طبقة الحكام، وجدت طبقات أخرى تمثل لبنات في بناء المجتمع الإسلامي. ولا شك في أن العلماء ورجال الدين كانوا يكونون طبقة لها وزنها الاجتماعي زمن ازدهار الحضارة الإسلامية. ولا أدل على ذلك من المكانة المرموقة التي احتلها العلماء ورجال الدين، سواء لدى الخلفاء ورجال الدولة من جهة، أو لدى عامة الناس من ناحية أخرى. وظهرت هذه المكانة في المبالغة في احترامهم، وتكريمهم أدبياً ومادياً، وإحلالهم دائماً موضع الإجلال والتبجيل. وكان أن عاش العلماء في ذلك العصر في رغد من العيش، وتميزوا في المجتمع بزيهم ومظهرهم الخاص. ومن ناحية أخرى، فإنهم أثروا في المجتمع عن طريق بث المثل الاجتماعية والخلقية والدينية، وعن طريق تصديهم للمنكر ومقاومتهم للانحرافات الفكرية التي كانت تظهر

بين حين وآخر. ومن العلماء من لم يرضوا عن انحرافات وتصرفات الحكام، فتصدوا لهم في شجاعة، وحرضوا العامة ضدهم عن طريق مباشر أو غير مباشر، مما ظهر أثره أحياناً في الأوضاع السياسية.

وبعد العلماء ورجال الدين يأتي التجار الذين ظلوا يمثلون أرستقراطية المال في الدولة الإسلامية زمن ازدهار حضارتها وانتعاش الحياة الاقتصادية فيها. ومن هؤلاء فئة من كبار التجار عاشوا في المدن الكبرى، واختصوا بالتعامل في السلع الثمينة، كأنواع الرقيق والمجوهرات ونحوها... ومن ثم فإن هذا الفريق من التجار ارتبطوا بقصر الخلافة والحكام ورجال الدولة ارتباطاً مباشراً. أما صغار التجار والباعة، فكان اتصالهم أقوى بعامة الشعب. وعلى الرغم مما أدركه بعض التجار من مال وجاه، وما حققوه من ثروات طائلة؛ إلا أنهم ظلوا من ناحية وضعهم الاجتماعي أقرب إلى العامة منهم إلى الفئة الممتازة في الدولة. وربما أدت ثرواتهم إلى استثارة مطامع الحكام فيهم، فتعرضوا للمصادرات بين حين وآخر. كذلك يبدو أن وفرة المال في أيدي بعض التجار جعلتهم يتحللون أحياناً من آداب المجتمع وتقاليده، ويأتون من الأفعال ما يتنافى مع مكارم الأخلاق.

أما عن الحرفيين والصناع، فكانوا يؤلفون فئة نشطة في مجتمع المدينة الإسلامية. والغالب أن أفراد كل حرفة أو صناعة كانوا مضطرين إلى التكتل لتنظيم مصالحهم المشتركة. وقد عاش معظم هؤلاء الحرفيين معيشة متوسطة في المدن، لا هم بالأغنياء الموسرين ولا هم بالفقراء المحتاجين. وربما أدى ضيق ذات اليد أحياناً إلى المساهمة بدور فعال في الحركات التي قامت ضد الحكام، أملاً في تحسين أوضاعهم. والغالب أن العاملين في كل حرفة أو صناعة كان لهم شيخ أو كبير ينظم أمورهم، ويحل ما قد ينشأ بينهم من مشاكل، ويكون واسطة بينهم وبين الحكومة.

وفيما عدا الفئات السابقة، اكتظت المدن ـ وخاصة بغداد ـ بجموع من الدهماء والغوغاء من مختلف الأجناس والأديان، وهؤلاء أطلق عليهم اسم

العامة. ونظراً لكثرة أعداد هؤلاء العامة وسوء أخلاق معظمهم، فإنهم كانوا مصدر فساد واضطراب في المجتمع، مما جعل الحكومة تتملقهم حيناً، وتحسن إليهم اتقاء لشرهم أحياناً. ومن العامة، ظهرت جماعة العيارين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثوري ضد الحكام، والذين زاد من خطرهم أنه كان لهم تنظيم عسكري يخضع لقيادة موحدة، وتنظيم مدني يرعى أمورهم الخاصة. وسرعان ما احترف بعض أفراد هذه الجماعة السرقة، وصاروا مصدراً للفوضى في الدولة، بل لقد شاركوا في الحركات الثورية ضد الخلفاء والحكام.

واتسمت الحياة الاجتماعية في الدولة الإسلامية بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس. ومن هذه الوسائل الخروج إلى المتنزهات مثل الغوطة بالنسبة لدمشق، وشاطىء النيل والبرك بالنسبة للقاهرة. وقد أشار ابن عساكر الدمشقي إلى «متنزهات دمشق»، كما أشار ابن دقماق إلى أن جزيرة الروضة غدت «فرجاً ومتنزهات»، في حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الأخيرة بأنها «مكان النزهة والتفرج». وفي مثل هذه المتنزهات اعتاد أن يلتقي الرجال والنساء، فيختلطون في غير كلفة أو حجاب، ويتبعهم عدد كبير من الباعة (ابن اياس: بدائع الزهور، سنة ٨٦٦ هـ).

ومن وسائل التسلية الشائعة في المجتمع الإسلامي الغناء والموسيقى، إذ لم يقتصر أمرهما على المجالس التي كانت تعقد في قصور الخلفاء والحكام ـ كما سبق أن أشرنا ـ وإنما شغف بهما الناس جميعاً على اختلاف فئاتهم. وقد وُصف بعض العلماء ورجال الدين في مصادر التاريخ بالميل «إلى سماع المغاني». وحكي عن أحد الفقهاء أنه سمع بمغنية شهيرة تغني في مكان ما، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند عودته «أمرها عندي خفيف» لذلك لم يقتصر الأمر على كثرة أسماء المغنين والمغنيات التي ترددت في المصادر المعاصرة، وإنما نستطيع أن ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ في المجتمع، عند الحكام والمحكومين سواء. وقد

وصفت إحدى المغنيات في القرن التاسع الهجري بأنها كانت ذات حظوة كبيرة عند أهل الدولة. بل إن مؤرخاً شهيراً مثل ابن الأثير يحرص على أن يذكر في ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا في تلك السنة على الصعيد الإسلامي بأكمله. إذا به في ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين وثلثمائة للهجرة ينتقي أربعاً من مشاهير من ماتوا في تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت، فيقول ما نصه: «وفيها - في ذي القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة، المعروفة ببدعة الحمدونية، عن اثنتين وتسعين سنة». أما الآلات الموسيقية التي استخدمت عندئذ، فكانت عديدة، منها الطبول والزمور والكمنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والنقارات» (سيرة الظاهر بيبرس، ج ٩ ص ٨).

ومن وسائل التسلية التي شاعت في كثير من أنحاء العالم الإسلامي - وخاصة مصر - في أواخر العصور الوسطى، خيال الظل. وفيه كانت تعرض تمثيليات في شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى، وتوضع خلف ستارة بيضاء، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلالها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الأخرى، وبتلك العرائس ثقوب ومفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعصا في يده حسب الحوار الدائر في القصة.

ويبدو أن خيال الظل غدا في وقت من الأوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع، فكان صلاح الدين الأيوبي شغوفاً - وقت فراغه وراحته بحضور تمثيليات خيال الظل ومعه وزيره القاضي الفاضل -. وعرف عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانصوه الغوري - خروجهم إلى المتنزهات ومعهم خيال الظل وجوق المغاني لتسليتهم. وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر، جلس بجزيرة الروضة - في القاهرة - حيث أحضروا له خيال الظل «فانشرح السلطان سليم لذلك، وأنعم على المخايل بثمانين ديناراً، وخلع عليه قفطاناً مذهباً، وقال له: إذا سافرنا إلى اسطنبول امض معنا، حتى يتفرج ابني على ذلك!!»، على قول ابن إياس. (ج ٢ ص ١٣٥).

كذلك تلهى الناس أحياناً بعدة ألعاب اتخذت طابع المقامرة، مثل تطيير الحمام، والمناطحة بالكباش، والمناقرة بالديوك، فيراهن الشخص على هذا الطير أو ذاك الكبش أو الديك، فإذا فاز كسب الرهان. ويدخل في هذا النوع من الألعاب أيضاً المعالجة - أي رفع الأثقال -، والمثاقفة - من الثقاف وهو الخصام والجلاد والطعان بالرّمح -، والملاكمة والمشابكة... وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان. هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التي تسلي بها الناس في المدن، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقرادة الذين يلعبون بالقردة، وغيرها من الألعاب التي ورد ذكرها في المصادر المعاصرة وبخاصة القصص الشعبي، مثل سيرة الظاهر بيبرس (ج ٩ ص ٤١).

واعتادت المجتمعات الإسلامية أن تشهد كثيراً من الاحتفالات والأعياد، منها الدينية التي يحتفل بها المسلمون، ومنها الوطنية أو شبه القومية التي يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين، ومنها العائلية. ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، والاحتفال بإحياء شهر رمضان الكريم، والاحتفال بعيدي الفطر والأضحى، وخروج موكب الحج. وفي هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الأضواء، ويعملون الولائم، ويتصدقون بأنواع الصدقات. أما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام، فكانوا يبالغون في التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين. هذا في حين يستعد الجميع للأعياد بالملابس الجديدة، وإعداد الكعك والحلوى. وبعد الاحتفال بصلاة العيد، يهرع كثير إلى المتنزهات. وجاء كثير من هذه الأعياد مصحوباً بالمواكب الحافلة التي شهدتها المدن الإسلامية - مثل مواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان يخرج الخليفة أو السلطان في حفل كبير في أبهى صورة، وسط تهليل الناس وزغردة النساء ودعاء الرجال (القلقشندي: صبح الأعشى ج ٤ ص ٧).

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة إقليمية، واتخذ طابعاً محلياً في مدينة دون أخرى من المدن الإسلامية، وخاصة حواضر الأقاليم

وعواصم الدول المستقلة. ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد أو سلطان، أو إبلاله من مرض، أو عودته ظافراً من حرب... وفي هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة، وتمد الأسمطة في قصر الحاكم، وتضاء الدكاكين والحوانيت بالشموع والقناديل، وتجلس بها المغاني تدق بالدفوف، فيختلط صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال... وقد شهد الرحالة المغربي ابن بطوطة أفراح أهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك في مصر من كسر أصاب يده، فوصف تفنن تجار الأسواق في تزيين أسواقهم، وكيف أنهم علقوا بحوانيتهم الحلل والحلى وثياب الحرير «وبقوا على ذلك أياماً» (رحلة ابن بطوطة، ج ١ ص ٧٠).

ومن هذه الأعياد المحلية، أيضاً الاحتفال بعيد النيروز أو الربيع، وخاصة في بغداد على عصر العباسيين، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة في ذلك العصر. أما في مصر، فإن الأصل في عيد النيروز أنه عيد من أعياد النصارى، ويكون في أول شهر توت، أي رأس السنة القبطية. ولكنه غدا في أواخر العصور الوسطى ـ وخاصة في عصر سلاطين المماليك ـ عيداً عاماً يشترك في إحيائه المسلمون والمسيحيون سواء، فيصنعون الحلوى، ويتبادلونها في شكل هدايا، ويخرجون إلى الطرقات وأماكن النزهة، يلعبون ويلهون، في حين تتعطل الأسواق عن البيع والشراء (ابن الحاج: المدخل، ج ٢ ص ٤٩).

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالاً كبيراً في القاهرة ومصر، وهي الاحتفال بوفاء النيل. فإذا أعلن أن ارتفاع ماء النيل بلغ ستة عشر ذراعاً، أعرب الناس عن فرحتهم بإشعال الشموع والقناديل، واستئجار المراكب وتزيينها، ثم يحتفل بكسر الخليج في موكب كبير يخرج فيه السلطان إلى مقياس الروضة، حيث يمد سماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة (ابن دقماق: الانتصار، ج ٤ ص ١١٥).

وكان من الطبيعي أن تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركناً هاماً من أركان

الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي. وفي ظل الإسلام وتعاليمه ومثله وروحه، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الإسلامية. وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها، فكان يراعى فيها ـ في مدن المشرق والمغرب جميعاً ـ عدم تمكين أي فرد بالخارج من رؤية ما بداخل المنزل، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لأهل المنزل عن طريق الأحواش الداخلية.

أما عن الحياة العائلية فإن الطابع العام للأسرة الإسلامية، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وأبنائه أو احترام الزوجة لزوجها والأبناء لوالدهم. واعتاد الرجل أن يقضي معظم نهاره في عمله خارج المنزل، حتى إذا ما كان غروب الشمس، عاد إلى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته» أما الزوجة فتقوم بشؤون منزلها، وربما خرجت إلى الأسواق لاستحضار مطالب الأسرة، حتى إذا ما اقترب موعد عودة زوجها، ارتدت الثياب الرقيقة المذهبة أو المصنوعة من الحرير الفاخر، لتظهر أمام زوجها في صورة فاتنة. وقد أكثر بعض فقهاء المسلمين من نصح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل، وذلك بتسريح الرأس وتزيين الشعر، والتطيب بالطيب أمام الزوج «حتى يطيب قلبه»، على قول السيوطي (الإيضاح، ص ٥) كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل، وإهمال أنفسهن داخلها أمام الأزواج (ابن الحاج، ج ١ ص ٢٤٤).

وعني الآباء والأمهات بتربية أبنائهم وتعليمهم في المجتمع الإسلامي. فإذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب، وعندئذ يقوم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبي الأطفال. وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالدين في نفس الطفل، حتى اعتادت بعض الأمهات أن يلجأن إلى مؤدب الأطفال لشكوى أبنائهن إذا أخلوا بالأدب في المنزل. وأحياناً يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل، فيحفظون القرآن الكريم، ويتعلمون

الخط والحساب والفنون والآداب، دون أن «يحتاجا إلى معلم». (ألف ليلة وليلة ـ قصة قمر الزمان).

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الإسلامية، هي أن الغالبية العظمى من أهاليها اعتادوا عدم طهي الطعام في منازلهم، إلا في حالات الضرورة. وكان الوضع السائد هو شراء الأطعمة المطهية التي تفيض بها الأسواق والطرقات. أما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون، منها التسمية، في أول الأكل، والحمد والشكر في آخره، ومنها الاتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الأيسر، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغة، وعدم الكلام حين الأكل (ابن حجر: الدرر الكامنة، ترجمة عثمان ابن علي بن عمر).

كذلك امتازت الحياة المنزلية، بظاهرة لا نجد لها شبيهاً في المجتمع الأوربي في العصور الوسطى، هي كثرة الولائم المنزلية. فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والأحباب، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاء من بناء دار جديدة، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج. (ابن الحاج: المدخل، ج ١ ص ٢٢٨).

ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد، منها أنه يجب على صاحب البيت أن يبدأ بالأكل إيناساً للضيوف ويعزم عليهم، ولا يمعن في الأكل حتى إذا شبع الضيوف ـ أو قاربوا ـ فحينئذ يأكل بانشراح. كذلك يجب عليه أن يقدم لهم ـ قبل الأكل وبعده ـ ما يغسلون به أيديهم، ويحسن أن يتولى ذلك بنفسه، على أن يبدأ بالغسيل أفضلهم، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه.

ومن الخصائص البارزة التي اتصفت بها الحياة المنزلية في المدن الإسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية، والتفاخر في أحيائها. وأول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج. وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح

الحكام ـ من خلفاء وسلاطين وملوك ـ وما كانت تنطق به هذه الأفراح من بذخ وإسراف. أما على المستوى الشعبي فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير في إتمام مهمة الخطوبة، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور. . . وغير ذلك من لوازم النساء. وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على أسرار الحريم، فتستطيع أن تأتي للعريس بالعروس التي تتفق مع رغباته وميوله. والغالب أن الفتاة لم يكن له أي رأي في اختيار شريك حياتها، بل ظل الرأي الأول والأخير لوالدها، وربما شاركته في ذلك الأم (السخاوي: التبر المسبوك ص ٣٩١).

فإذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد. وربما فضل كثيرون عقد الأنكحة في المساجد طلباً للبركة، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التي يحرقون فيها البخور، وبعد كتابة العقد ينصرفون في حفل كبير (ابن الحاج: المدخل، ج ٢، ص ٢٦٤).

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة بعد عقد القران، وهي إعداد الشوار ونقله إلى بيت الزوجية. ويتناسب الجهاز مع مكانة أصحاب العرس ومدى ثرائهم، ففي أفراح الخلفاء والسلاطين والأمراء، تحمل الجهاز أحياناً قوافل الدواب والجمال ومئات الحمالين. وقد أفاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدي عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة، وما أنفقه المأمون على زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل. وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد، والذي قيل فيه إنه «حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به إلا في وقته. . .». أما إذا كان أصحاب الفرح من عامة الناس، فإنه يحتفل بنقل الشوار في حفل يشترك فيه الأقارب والمعارف. (المقريزي: المواعظ، ج ٢ ص ١٠٥).

وفي ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للأهل والأصدقاء تسمى وليمة العرس، وهما في الواقع وليمتان إحداهما للنساء وتقام في بيت العروس

والأخرى للرجال تقام في بيت العريس، وربما أقيمت الوليمتان في بيت واحد. وبعد الطعام - أي في المساء - يخرج العريس قاصداً بيت العروس في موكب كبير يحف به الأهل والأصدقاء، وبوصول العريس إلى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوق من المغاني، فيختلط فيه الغناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء. وكثيراً ما تباهي المدعوون والمدعوات بالمبالغة في تقدم النقوط إلى المغاني، فضلاً عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر والتحف الفاخرة إلى أصحاب العريس. (العيني: عقد الجمان، سنة ٧٣٣ هـ).

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير في ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة، فإذا وضعت أم مولودها أقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن أصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو، في حين تدوي المزامير والأبواق على أبواب المنزل «لتعمل ما في وسعها من الهرج والشهرة». ويتضاعف الفرح إذا كان المولود ذكراً، ففي هذه الحالة يتعين على والده أن يقيم «وليمة ذكر»، يدعو إليها الأهل والأصدقاء، ويفرط في عمل ألوان الطعام الفاخر، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف لأم المولود في هذه الحالة. وتستمر هذه الأفراح عادة سبعة أيام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين والمهنئات، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص. وعندما تحل الليلة السابعة - وهي ليلة السبوع - يقام احتفال كبير، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بأنحاء الدار في موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب، والقابلة أمامها تحمل المولود، وأمام القابلة امرأة أخرى معها طبق به شيء من مخلوط الملح وبعض الحبوب، تنشره يميناً ويساراً. هذا كله عدا إحراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان. ولم يخالف أهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب في الاحتفال بهذه المناسبات. ويتحدث السخاوي عن نفسه عندما رزق مولوداً سنة ٨٥٥ هـ، فأقام وليمة كبيرة دعا إليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (أي الصوفية) وغيرهم ممن «توسم فيهم الخير». (التبر المسبوك، ص ٣٤٩).

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالاً كبيراً يدعى إليه سائر الأهل والأصدقاء، ولا بد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقوط لأهل الطفل «في الطشت الذي يطاهر فيه الولد». فإذا كان الختان خاصاً بأحد أبناء الحاكم، نادى المنادي بذلك في الطرقات، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجاناً بعد ابن الحاكم، وبذلك تعم الأفراح المدينة. (ابن دقماق: الجوهر الثمين، ص ١١٧).

أما في موسم الحج، فإن المدن الإسلامية تتحول إلى ساحات للأفراح، فقبل خروج الحاج تقام الأفراح في منازل الحجاج، وبعد عودته تقام الليالي الملاح وتضرب الطبول وتنفخ الأبواق على بابه. (ابن الحجاج: المدخل، ج ٤ ص ٢١٦).

أما عن نصيب المرأة في الحياة العامة في المجتمع الإسلامي في مرحلة النضج والازدهار، فكان كبيراً يسترعى الانتباه. ذلك أنه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة، فإنها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النساء الذي تحتويه تواريخ المدن الإسلامية في العراق والشام ومصر وغيرها. هذا فضلاً عما في كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شهيرات أسهمن في مختلف ألوان النشاط السياسي والفكري والديني والاجتماعي، وخلدن أسماءهن ضمن مشاهير العصر. وحسبنا أن السخاوي وحده أفرد جزءاً كاملاً في كتابه «الضوء اللامع» للنساء، ذكر فيه ما يزيد عن الألف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللائي توفين في القرن التاسع الهجري.

وهناك أدلة واقعية، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام ـ من خلفاء وسلاطين وأمراء ـ في شؤون الحكم والمشاركة في توجيه سياسة الدولة. وحسبنا أن نشير على سبيل المثال لا الحصر ـ إلى عائشة أم المؤمنين، وعكرشة بنت الأطرش، وأم البنين زوجة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، والخيزران زوج الخليفة المهدي وأم الهادي والرشيد، والسيدة زبيدة زوجة

الرشيد وأم الأمين، وقبيحة زوجة المتوكل وأم المعتز، والسيدة أم الخليفة المقتدر، والسيدة صبح أم هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الأندلس، وست الملك أخت الخليفة العزيز الفاطمي، وشجرة الدر أولى سلاطين المماليك في مصر. ويروى المقريزي كيف تطرف بعض الولاة في القاهرة سنة ٧٣٧ هـ في مصادرة التجار، وإنزال المظالم بهم، فقام كثير من كبار الأمراء ليشفعوا للتجار، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولاً، حتى إذا ما قامت ست حدق زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار، فعندئذ استجاب لها السلطان. وعندما أدرك الناس سلطة نساء أهل الدولة ونفوذهن، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم. وقد حكى السخاوي عن العالم البلقيني أنه توصل إلى منصبه عن طريق زوجته «لمزيد اختصاصها بخوند العظمى». (الضوء اللامع؛ ترجمة خديجة ابنة أمير حاج).

ولم يقتصر نصيب المرأة في المدينة الإسلامية، على التدخل في بعض شؤون الدولة، وإنما شاركت أيضاً مشاركة فعالة في الحياتين العلمية والدينية. ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير، كما نظمن الشعر. أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى. ودأبت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الإسلامية - شأن فقهاء ذلك العصر - للسماع من كبار العلماء والمحدثين. وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساكر وابن حجر - لم يروا حرجاً في الاعتراف بأنهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات، وأن بعضهن أجزن لهم. فالحافظ بن عساكر في دمشق يروى أنه سمع عن ملكه بنت داود، وأنها اجازت له جميع حديثها، وابن حجر في القاهرة يذكر أنه حصل على إجازتين الأولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية. كذلك أقبلت النساء في المدن الإسلامية على مجالس العلم والدين، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب إلى المساجد والجوامع حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم. من ذلك

ما ذكره ابن عساكر من أن فاطمة بنت سهل بن بشر ـ المدعوة ست العجم ـ «كانت تعظ النساء في بعض المساجد». (تاريخ دمشق: ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر).

وعندما اشتد تيار التصوف في أواخر العصور الوسطى، سلكت بعض النساء في القاهرة وغيرها من المدن الإسلامية طريق التصوف، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال، وأطلق عليهن الشيخات. ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والرباطات التي خصصت لهن تحت رئاسة شيخهن. وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات في عصره رفع أصواتهن بالذكر. (المدخل: ج ٢ ص ١٤١ ـ ١٤٢).

أما عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن. وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج ـ في القرن الثامن الهجري ـ أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق «بل الغالب أن المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج إليه في لباسه لنفسه»، فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق، فإنهن يذهبن إلى الحمامات العامة حيث يأنسن ببعض. وكثيراً ما خرجت النساء إلى أماكن النزهة ـ مثل غوطة دمشق أو شاطىء النيل ـ وغيرها من أماكن النزهة والفرجة.

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعقد الحياة في المدن الإسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء، فأسرفت نسبة كبيرة منهن في لبس الفاخر من الثياب والحلي. وقد أفزع هذا الاتجاه الحكام، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء في المدينة ومنعهن من الإسراف، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ، ٧٩٣ هـ، ٨٥٠ هـ، ٨٧٦ هـ، وفي هذه الحالات كان يطوف المنادون في الطرقات والشوارع محذرين النساء من الإسراف في لبس الملابس المبالغ فيها، سواء في الكيف أو في الثمن. فإذا وجدت امرأة في شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها. (تاريخ ابن الفرات وكذلك عقد الجمان للعيني، سنة ٧٩٣ هـ).

على أنه يبدو أن عامة النساء كان لهن بعض العذر في الخروج أحياناً عن المألوف والمبالغة في اللباس، لأن المدينة الإسلامية، في تلك العصور عرفت المستحدثات ـ أو ما نسميه نحن اليوم الموضات ـ فأولعت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التي تعلوها. وقد شهد المقريزي أكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساء عصره في الملبس إنما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء. ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقريزي على عوام النساء أنهن تشبهن في الملبس بنساء الملوك والأعيان. وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقريزي كيف أن نساء السلاطين استحدثن ثياباً طويلة، تسحب أذيالها على الأرض، ولها أكمام واسعة، «ثم تشبه نساء القاهرة بهن في ذلك، حتى لم تبق امرأة إلا وقميصها كذلك» كذلك يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الإسلامية أنها لم تظل في ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر، وإنما تطورت بتطور (الموضة). ففي القرن الثامن الهجري أخذ ابن الحاج على نساء القاهرة «تلك البدعة التي أحدثنها في ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة» هذا في حين نجد المقريزي في القرن التاسع الهجري عاب على نساء عصره إفراطهن في طول الثياب واتساعها». (ابن الحاج: المدخل ج ١، ص ٢٤٠ والمقريزي: السلوك ج ٢ ص ٨٨٤).

وإذا كانت المدن الإسلامية في مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم، واتساع ألوان النشاط البشري فيها، فإن هذه الصفات بدت أحياناً نعمة مشوبة، ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة في أي زمان ومكان أن تضم أعداداً كبيرة من البشر، المتبايني الميول والمشارب، أن تعيش في ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية. ولذا لم تخل الحياة في المدن الإسلامية من الاضطرابات، وقلاقل حركتها عوامل سياسية أو اقتصادية. هذا فضلاً من الانشقاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذمة حيناً، أو بين إتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحياناً.

ومهما يقال من أن المجتمع ـ الإسلامي داخل المدن وخارجها ـ كان

يعيش في ظل مثل الإسلام وتقاليده وآدابه، فإن هناك فارقاً بين ما ينبغي أن يكون، وبين ما كان قائماً فعلاً. وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق إلى المجتمع الإسلامي كثير من الشوائب الخلقية وغيرها، وظهرت في المدن الإسلامية - بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جماعات من أهل الفساد، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية، والمفاسد الاجتماعية. وفي بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور، ويعملون جاهدين على استئصالها. وفي حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل في المجتمع. فابن عساكر يقول عن طغتكين في دمشق أنه كان «شديداً على أهل العيب والفساد». والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يحد من البغاء في القاهرة ومدن الشام. ومن جهة أخرى فإن بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التي فشت في عصرهم، فإنهم يعبرون عن ذلك بقولهم: «وفشي في أهل الدولة...». (تاريخ ابن الفرات، ج ١٣ ص ٤٣ وكذلك المواعظ والاعتبار للمقريزي ج ٣ ص ١٦٩).

وهكذا، فإننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المجتمع الإسلامي علينا ألا ننسى - من باب الأمانة التاريخية - أن هناك أسطراً قد تكون قليلة، ولكن لا يمكن إغفالها، عما تطرق إلى الحياة في ذلك المجتمع - وخاصة في أواخر العصور الوسطى - سواء في المشرق أو المغرب، من أمراض اجتماعية متعددة - مثل الشذوذ الجنسي والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطي المخدرات - الأمر الذي حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على إحياء شعائر الدين.. (الذهبي: تاريخ الإسلام ج ٣١ ص ٦ - ٧) وكذلك (ابن قاضي شهبة: الإعلام، ج ٢ ص ٩٦).

فإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في الدولة الإسلامية من زاوية أخرى - غير زاوية النشاط الفردي - وجدنا جانباً خطيراً من النشاط الاجتماعي تركز

في المؤسسات العديدة التي ذخرت بها المدن الإسلامية. ذلك أنه كان يراعي دائماً عند تأسيس مدينة إسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها. من ذلك أن أحمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجري، فإنه «عمرها عمارة حسنة، وتفرقت فيها السكك والأزقة، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والأفران والحوانيت والشوارع. . .». ولا شك في أن بغداد ـ وهي عاصمة الخلافة ـ فاقت غيرها في كثرة المرافق، حتى غدت «مجمع المحاسن والطيبات، ومعدن الطرائف واللطائف، بها أرباب الغايات في كل فن، وآحاد الدهر في كل نوع». وعندما تطرق ابن حوقل إلى الكلام عن مدينة سمرقند بالمشرق قال: «وفيها ما في المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمساكن.» أما في الأندلس فقد حرص الخلفاء الأمويون، على أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الأمويين، ومنافساً لبغداد أيام عظمة الخلافة العباسية فأكثروا من تجميلها وإقامة المرافق العامة المتنوعة فيها، حتى قال بعضهم في قرطبة: (المقري: نفح الطيب، ج ١ ص ٢٥٦).

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ... ولا تعظم بلاد الفرس والصين
فما على الأرض قط مثل قرطبة ... وما مشى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع أساسها حتى أخذت في نمو مطرد، واكتظت بالمنشآت الدينية والاجتماعية والاقتصادية ـ من جوامع وحمامات وفنادق ووكالات وأسبلة وبيمارستانات ـ حتى وصفها الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها «أم البلاد المتناهية في كثرة العمارة المتناهية في الحسن والنضارة. . . .» (الرحلة، ج ١ ص ٦٧).

ونلاحظ على المؤسسات التي حفل بها المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى أن منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة ـ كالحمامات والأسبلة والبيمارستانات ـ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية، ولكنه احتوى

نشاطاً اجتماعياً ملحوظاً، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة ـ كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الأيتام وغيرها. ويبرز الطابع الاجتماعي لهذا النوع الأخير في أنه استهدف التقرب إلى الله تعالى بفعل الخير، سواء بالعناية باليتيم والضعيف أو بالمسافر والتاجر أو بطالب العلم والمريض. . .

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي أن هذه المؤسسات الاجتماعية، استطاعت البقاء والاستمرار طويلاً، دون أن تتوقف عن إداء رسالتها عقب وفاة مؤسسيها. ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسيها ونضب مواردها وعدم توافر الإمكانات المادية التي تمكنها من الاستمرار في إداء الرسالة، مما يضطرها إلى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر، حتى تتوقف تماماً عن العمل. أما في ظل الحضارة الإسلامية، فإنه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة، وذلك بفضل نظام الأوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة.

ذلك أن مؤسس المنشأة ـ حاكماً كان أو ثرياً من الخيرين ـ كان يوقف على منشآته غالباً وقفاً يدر عليها مورداً ثابتاً يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار في أداء رسالتها، دون حاجة إلى طلب المعونة بين حين وآخر، أو دون التهديد بالإفلاس والتوقف. ولم تقتصر هذه الأوقاف على الأراضي الزراعية، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوانيت والحمامات، والأفران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج. . . وغيرها مما يمكن أن يدر مورداً أو دخلاً منتظماً تستعين به المؤسسة.

والمعروف أن الأوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الإسلام ليكون ريعها «صدقة جارية». ومن هذا المنطلق فإنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية، الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والأمور المرتبطة بالرعاية

الاجتماعية - أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي - وإنما تركت هذه الأمور كلها لأحكام الشريعة الإسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة، والراغبين في فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى. ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية في المدن الإسلامية، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة.

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التي حفل بها المجتمع الإسلامي تلك الخاصة برعاية الأيتام. ذلك أن الدين الإسلامي عني عناية خاصة، بأمر اليتيم، فأمر بعدم قهره والإحسان إليه والحفاظ على أمواله ورعايته. وقد جاء في ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب بالأيتام يوم الجمعة إلى منزله ويدهن رؤوسهم. وهكذا حتى انتشر نظام الوقف في الدولة الإسلامية، فحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وتعليمهم وكسوتهم. من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الأوقاف التي ترجع إلى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة، من أن «يكسي كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقبعاً، ونعلاً في رجليه، وفي الشتاء مثل ذلك. ويزداد في الشتاء جبة محشوة بالقطن...».

وتجلت العناية بالأيتام في المجتمع الإسلامي، بإنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم. ذلك أنه إذا كانت عملية التعليم في صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد، فإن تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمراً مكروهاً لم يستسغه الفقهاء. وقد جاء في كتب الحسبة أنه «لا يجوز تعليم الأطفال في المسجد، لأن النبي (ﷺ) أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين، لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات، بل يتخذون للتعليم حوانيت في الدروب وأطراف الأسواق...» كذلك روى أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان، في المسجد فقال: لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة (ابن الأخوة: معالم القربة في طلب الحسبة).

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم في البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين، فإن المشكلة تمثلت في تعليم فقراء الأطفال والأيتام. ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون في إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان، ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف الكبيرة. ويبدو أن هذه الظاهرة ـ ظاهرة إنشاء المكاتب لتعليم الصغار والأيتام والعناية بأمرهم ـ كانت أكثر انتشاراً في المشرق منها في المغرب الإسلامي، لأنها استرعت أنظار الرحالة المغاربة، حتى إن ابن جبير ـ في القرن السادس الهجري اعتبرها «من أغرب ما يحدث به من مفاخر في هذه البلاد...». وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبر عن عنايته بأمور المسلمين «أنه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، ويجري عليهم الجراية الكافية لهم». كذلك ذكر نفس الرحالة أنه شاهد في دمشق محضرة كبيرة للأيتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم...» (رحلة ابن جبير).

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن الإسلامي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء، فأقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها، واهتم منشئوها بحبس الأوقاف عليها للعناية بأمر الأيتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم. من ذلك مكتب السبيل الذي أنشأه السلطان الظاهر بيبرس في القاهرة ـ بجوار مدرسته ـ «وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم، والكسوة في فصلي الشتاء والصيف». كذلك أنشأ السلطان قلاون مكتباً لتعليم الأيتام، ورتب لكل طفل بالمكتب جراية في كل يوم، وحامكية في كل شهر، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف. هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء ـ فضلاً عن معلوم شهري للأيتام ـ وإنما تعدى ذلك إلى توفير أدوات الكتابة لهم من أقلام ومداد وأوراق... (النويري: نهاية الأرب ج ٢٩ ص ٣٠، المقريزي: المواعظ ج ٢ ص ١٦٣).

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين. ذلك أن المدن الإسلامية - شأنها شأن المدن الكبيرة في كل زمان ومكان - اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين - كما سبق أن أشرنا. وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين، وخاصة في أوقات الغلاء والأزمات الاقتصادية. من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفاً لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب من القمح على المساكين. أما السلطان المؤيد شيخ فدأب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم. وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين أن يكثروا من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين، كما يأمرون بجمع الفقراء وذوي الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء، بحيث يلتزم كل منهم بإطعام عدد معين. (ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة، ج ٧ ص ١٠٨، المقريزي: إغاثة الأمة، ص ٣٥).

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم، بل أيضاً عند وفاتهم. ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه. واتضحت هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواعين، عندما يتساقط الناس بالعشرات في الطرقات، وعندئذ تصبح «الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها»، على حد تعبير المقريزي. ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الأموات من الفقراء وتكفينهم، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم. وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها، وقفت عليها الأوقاف الكافية. ومن أشهر هذه الأوقاف «وقف الطرحاء» الذي جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تغسيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم». (المقريزي: السلوك ج ١ ص ٦٣٨).

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى في المدن

وتجهيزهم للدفن اسم «مغاسل الموتى» و «مصليات الأموات». ومن الواضح أنها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون إلى تلك المغاسل ليغسلوا فيها حسب الشريعة، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة في مصلاة صغيرة ملحقة بها، خصصت غالباً للصلاة على الأموات عند تشييع الجنائز. وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلاً للموتى ينقسم قسمين أحدهما خاص بالرجال والآخر خاص بالنساء، فضلاً عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والأدوات المستخدمة في تجهيز الموتى. أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمياه، فضلاً عن حوض لسقي دواب المشيعين.

وقد وجد بالقاهرة في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر للميلاد - ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات، على قول عبد الباسط ابن خليل في الروض الباسم.. وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات في أطراف المدينة أو خارج أبوابها لتكون على مقربة من القرافات التي تقوم خارج أسوار المدينة. ولذا نقرأ عن أحد هذه المغاسل على باب النصر وآخر خارج باب زويلة، من أبواب مدينة القاهرة. على أنه يبدو أن أشهر هذه المغاسل كان الذي أقامه الأمير يشبك بن مهدي قرب مدرسة السلطان حسن عند الطرف الشمالي الشرقي من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م)، وقد أشار إليه كل من السخاوي وابن تغري بردي وابن إياس.

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع في ظل الحضارة الإسلامية، وإنما حظي المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية في المدن الإسلامية، في العصور الوسطى. والمعروف عن الإسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته، كما حث على الاشتغال بالطب وإجادته، حتى إنه روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «العلم علمان، علم

الأديان وعلم الأبدان». وجاء ذلك في المدينة الإسلامية مصحوباً بإشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع الأدعياء وغير الأكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم. ويقال إن الخليفة المقتدر العباسي علم سنة ٣١٩ هـ (٩٣١ م) أن رجلاً مات نتيجة لخطأ طبيب، فأمر بمنع أي طبيب من مزاولة المهنة إلا بعد امتحانه. وكان أن عهد الخليفة إلى أشهر أطباء زمانه - سنان بن ثابت - بامتحان الأطباء في مدينة بغداد، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب، وهو أكبر عدد من الأطباء شهدته مدينة في العالم أجمع طوال العصور الوسطى. (ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٢٢).

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم وهي التي أطلق عليها اسم بيمارستانات. ويروي المقريزي أن أول دار أسست لمداواة المرضى في الإسلام بناها في دمشق الخليفة عبد الملك الأموي سنة ٨٨ هـ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق. أما المجذومون والمصابون بأمراض معدية خطيرة، فقد أمروا بمغادرة المدن، وخصصت لهم أعطيات رعاية لهم، في حين أعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره، وكل ضرير قائداً يسهر على راحته. (تاريخ ابن الفرات، سنة ٧٩٤ هـ، العيني: عقد الجمان ٦٦٤ هـ).

وفي عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانا في عهد الخليفة الرشيد، أسندت رياسته إلى ماسويه ثم إلى ابنه يوحنا بن ماسويه. ويحكى عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - أنه كتب إلى ابنه عبد الله «وانصب لمرضى المسلمين دوراً تـوقيهم، وقواماً يرفق بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم...».

ولم يلبث أن ازداد عدد البيمارستانات في الدولة الإسلامية. ويرجع الفضل إلى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم في إنشاء بيمارستانين كبيرين في بغداد أحدهما سمي البيمارستان المقتدري - نسبة إلى

الخليفة المقتدر الذي نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص ـ، والثاني كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر. ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى إذا ما استولى بجكم على بغداد، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان بإقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م)، فوق ربوة جميلة على الشاطىء الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل. وظل هذا المارستان قائماً حتى جدده عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والناطورين.

وبالإضافة إلى بغداد ومدن العراق، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرعت عن الدولة العباسية ـ مثل شيراز وأصفهان ودمشق ـ شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع. وقد شيد نور الدين محمد بن زنكي بيمارستاناً في دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة «مفخر عظيم من مفاخر الإسلام، وله قومه بأيديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغير ذلك. والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بشأن كل منهم...» ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواء مسقها لعللهم إلا في هذا البيمارستان، مما يؤكد الأهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة. ومن هذا المنطلق، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان.

وكان أن اكتملت أروع صورة للبيمارستانات في المدن المصرية بالذات. ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام في عاصمته القطائع أول بيمارستان كبير في مصر سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م). ومن الأنظمة التي وضعت لهذا البيمارستان أن العليل كان إذا دخله تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين البيمارستان، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشاً خاصاً به،

ويعالج حتى يبرأ. أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجاً ورغيفاً، فإذا فعل ذلك واستقر الطعام في جوفه دون ألم أو رد فعل، أعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف. وفي حالة وفاة المريض، فإنه يجهز ويكفن على نفقة البيمارستان. وفي ذلك يقول سعيد القاص، وهو أحد المعاصرين: -

ولا تنس مارستانه واتساعه ... وتوسعة الأرزاق للحول والشهر
وما فيه من قوامه وكفاته ... ورفقهم بالمعتفين ذوي الفقر
فللميت المقبور حسن جهازه ... وللحي رفق في علاج وفي جبر

وبالإضافة إلى البيمارستانات الأيوبية الثلاثة التي أشار إليها ابن جبير والحنبلي وابن واصل والمقريزي، فإن أشهر بيمارستان عرفته القاهرة في العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصوري الذي أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه «يعجز الواصف عن محاسنه»، في حين وصفه البلوى المغربي بأنه «قصر عظيم من القصور الرائعة حسناً واتساعاً، لم يعهد مثله بقطر من الأقطار». وقد جاء في وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه «لمداواة مرضى المسلمين، الرجال والنساء، من الأغنياء المثرين والفقراء المحتاجين، بالقاهرة ومصر وضواحيها. من المقيمين بها والواردين إليها من البلاد، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم.. يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء، لمداواتهم إلى حين برئهم وشفائهم. ويصرف ما هو فيه معد للمداواة، ويفرق للبعيد والقريب والأهلي، وللغريب والقوي والضعيف، والدني والشريف، وللعلي والحقير وللغني والفقير...» (حجة وقف السلطان المنصور قلاون بأرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة).

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى في ذلك البيمارستان، وهي خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم، وإنما تعدت ذلك إلى صرف مراوح من الخوص

ليستخدمها المرضى في التخفيف من حدة حرارة الصيف. كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه، لا يشاركه فيها غيره، فضلاً عن فراشه المستقل.

وإتماماً لرسالة البيمارستان الاجتماعية، فإن المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطي إحساناً يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذي يتقوت منه فضلاً عن كسوة كان ينعم بها عليه. أما إذا قدر لأحد نزلاء البيمارستان المنصوري أن يموت، فإن حجة الوقف نصت في هذه الحالة على أن «يصرف الناظر ما تدعو الحاجة إليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين، من الرجال والنساء، فيصرف ما يحتاج إليه برسم غسله، وثمن كفنه وحنوطه، وأجرة غاسله، وحافر قبره، ومداراته في قبره على السنة النبوية، والحالة المرضية. . .». ولعل في هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات في المدن الإسلامية لم يغفل الجانب الأجتماعي في رسالته.

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية في المجتمع الإسلامي، فخصصت لهم أقسام في البيمارستانات الكبرى، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما أنشئت مصحات خاصة بهم. من ذلك ما ورد في العقد الفريد وفي جغرافية اليعقوبي من وجود بيمارستان خاص بالمجانين في جنوب بغداد ـ هو دير هزقل القديم ـ على مرحلة في طريق واسط. وفي بيمارستان أحمد بن طولون ـ في القطائع بمصر ـ كان هناك قسم خاص بالمجانين. وقد أشار الرحالة ابن جبير إلى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين. «لهم ضرب من العلاج». كذلك أشار نفس الرحالة إلى أن البيمارستان الذي عاينه بالقاهرة كان به «موضع آخر متسع الفناء، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد، اتخذت محابس للمجانين، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم، ويقابلها بما يصلح لها. والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه

الأحوال كلها بالبحث والسؤال، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد..» (رحلة ابن جبير).

ومن أمثلة الرعاية التي لقيها هؤلاء المجانين أنه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق، يصحبه في الحدائق بين الخضرة والزهور، ويسمعه ترتيلاً هادئاً من آي الذكر الحكيم، تطمئن به القلوب، وتهدأ النفوس. ولا عجب، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الأمراض النفسية، ووضعوا لها علاجاً وطباً. وقد جاء في رسائل إخوان الصفا ما نصه «أعلم أن لمرض النفوس علاجات وطباً تداوى به، كما أن لمرض الأجساد طباً يعالج به وعقاقير يداوى بها..» (رسائل إخوان الصفاء، ج ٤ ص ٤١).

ومن المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها الدولة الإسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابري السبيل. وقد انتشرت الأسبلة في مدن العالم الإسلامي - مشرقه ومغربه - جميعاً. من ذلك ما قاله ابن حوقل «وقل ما رأيت خانا أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس إلى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل. وذكر لي من يرجع إلى خبره أن بسمرقند، في المدينة وحيطانها، فيما يشتمل عليه السور الخارج، زيادة على ألفي مكان، يسقي فيه ماء الجمد مسبلاً، عليه الوقوف، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة، وقلاقل خزف في الحيطان...». (ابن حوقل: صورة الأرض، ص ٣٨٦).

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد في الأماكن والمدن المقدسة طلباً لحسن الثواب. من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الأمين - أدركت عندما حجت إلى بيت الله سنة ١٨٦ هـ، ما يعانيه أهل مكة من مشاق في الحصول على ماء الشرب، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد، وقالت له «اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً». وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين

والعمال، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين إلى الحرم، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم.

كذلك حظي القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه، تجلب إليها عن طريق عين العروب. ولذا كثر إنشاء الأسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لأهلها من ناحية، وللوافدين على المسجد أقصى من ناحية أخرى. والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار. ومن أشهر هذه الأسبلة، ذلك الذي أقامه سلطان المماليك أينال (٨٥٧ ـ ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ ـ ١٤٦١ م)، وهو السبيل الذي قام بإصلاحه وتجديد عمارته فيها بعد كل من السلطان قايتباى ثم السلطان عبد الحميد الثاني. (حجة وقف قايتباى ـ ٨٨٧ أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة).

وقد عدد الحافظ ابن عساكر ـ صاحب تاريخ دمشق ـ السقايات الموجودة على أيامه في تلك المدينة. ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأسبلة في المدن الإسلامية كان في القاهرة بالذات، حيث أخذت ظاهرة إنشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجري، وأقبل السلاطين والأمراء ونساؤهم ـ في عصري الأيوبيين والمماليك ـ على إقامتها على الطرق العامة المطروقة، لتعم فائدتها، ويتضاعف ثوابها، ويتيسر «تسبيل الماء وشرب المارين والواردين». وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائماً بالقاهرة، تسترعي النظر بفنها وجمال عمارتها، وعلى واجهتها آيات قرآنية بخط جيل، تتفق وسياق المعنى، مثل «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً»، أو «يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون». أو «الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً، عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً».

وهنا نلاحظ فارقاً واضحاً بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك

التي أقيمت في بقية مدن العالم الإسلامي، وخاصة القدس ودمشق والحجاز. ذلك أن الأخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل، ينقل إليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين. وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف الموقوفة على هذه الأسبلة على أن يكون ماؤها عذباً، من «بحر النيل المبارك»، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار.

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاتي الذي اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة، كأن يكون سالماً من العاهات والأمراض «وأن يسهل الشرب على الناس، ويعاملهم بالحسنى والرفق، ليكون أبلغ في إدخال الراحة على الواردين، صدقة دائمة وحسنة مستمرة». حسبما جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق. وكان على المزملاتي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح، ومن أجل ذلك روعي تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة، مثل سلب الليف أو الكتابة، وسفنج لمسح أرض السبيل، وبخور لتبخير الأواني، ومكانس. هذا فضلاً عن الأدلية الجلد والبكر وآنية الشرب والكيزان والأباريق والقلل الفخار والطشوت والأسطال النحاس وغيرها. (وثيقة وقف السلطان الغوري ـ ٨٨٣ أوقاف).

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت ـ معينة حددت لتسبيل الماء، فكانت عملية التسبيل تستمر غالباً طوال النهار ـ من شروق الشمس حتى غروبها ـ، وربما استمرت في بعض المدن من بعد الغروب إلى أن تمضي حصة من الليل، عندما «يأوي الناس إلى مساكنهم، وتنقطع الرجل عن الطرقات». أما في شهر رمضان، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب إلى ما بعد صلاة التراويح «ثم من وقت التسبيح إلى الفجر».

وبالإضافة إلى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجاناً، اكتظت المدن الإسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراء سقايا المارة بالأسواق، وهؤلاء

هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء. وقد خضع هؤلاء جميعاً لإشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض. وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم القربة ما نصه «أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان في كل يوم، ويبخروها، فإنها تتغير من أفمام الناس ونكهتهم... وينبغي أن يتخذ للازيار أغطية من خوص مصلّبة بجريد. ولا يسقى أحد من كوز الزير، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة، ويجتهد في نظافة حانوته وبدنه وثيابه...» (سعيد عاشور: المجتمع المصري ص ٩١).

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذي عرفته الدولة الإسلامية لتوفير مياه الشرب للناس، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب، مما يدل على اتساع أفق النظرة الاجتماعية للحضارة الإسلامية. وقد تعددت أحواض المياه التي أقيمت في المدن الإسلامية ـ وخاصة قرب أطرافها وأبوابها ـ لسقي الدواب، وحبست عليها ـ هي الأخرى ـ الأوقاف لتمكينها من تحقيق أهدافها. من ذلك ما جاء في وثيقة وقف السلطان قايتباى «... ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه، بالقرب من الجامع المذكور فيه، وفسقية الحوض المذكور المجاور له، لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بير الساقية المذكورة المعلقة بذلك، لينتفع به في سقي الدواب المارين على ذلك والمترددين إليه، .وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك، وجعله سبيلاً لله...».

ومن المؤسسات الاجتماعية التي اشتهر بها العالم الإسلامي في العصور الوسطى الحمامات العامة، التي قصدها الناس من مختلف الطبقات ـ رجالاً ونساءً ـ للاستحمام. ذلك أن الناس لم يألفوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم، ولم توجد الحمامات الخاصة إلا في قصور الحكام والأمراء. ويذكر

الفقيه ابن الحاج أن «الواحد يشتري الدار أو يبنيها بنحو الألف، ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو للغسل». لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر «لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة». (ابن الحاج: المدخل جـ ٢ ص ١٧٠، ابن الأخوة، معالم القربة ص ١٥٦).

ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركناً من أركان الإيمان، ونادى القرآن الكريم بأن الله - عز وجل - يحب المطهرين والمتطهرين، فإن ذلك أدى إلى انتشار الحمامات العامة في المدن الإسلامية، في المشرق والمغرب سواء. هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات متباينة، كالوكالات والخانقاوات وغيرها. من ذلك ما ذكره اليعقوبي من أن الجانب الشرقي في بغداد وحده كانت به في القرن الثالث الهجري - التاسع للميلاد - خمسة آلاف حمام، في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام. أما المقريزي فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات في بغداد - في أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر - نحو الألفي حمام. ومهما يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغات، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الإسلامي. وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات إنها كانت تطلى بالقار، وتسطح به حتى يخيل للناظر أنها مبنية من رخام، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة.

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها. ويبدو مما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها أن كل حمام كان ينسب إلى منشئه أو إلى طائفة بعينها من طوائف المجتمع، أو ربما نسب إلى الحي الذي به الحمام. وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه - في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماماً، في حين ذكر ابن جبير - في نفس العصر تقريباً - أنها بلغت مائة حمام. وثمة إشارات في المصادر المعاصرة

إلى أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعاً من التنافس بين أصحابها، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه. ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج وإعجابهم على عصر الحروب الصليبية، فتردد بعضهم عليها للاستحمام، وهو الأمر الذي أشار إليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار. وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة إلى الغرب الأوروبي.

فإذا انتقلنا إلى مصر، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية - أعني الحمامات - بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد «أتقن منها وصفاً، ولا أتم حكمة ولا أحسن منظراً» كذلك روى ابن أياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماماً ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر، فإنه أنعم على الحمامي «وأعجبته الحمام وشكره» أما المقريزي فقال - نقلاً عن المسبحي في تاريخه - أن أول من بنى الحمامات بالقاهرة، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشاراً سريعاً في مختلف أحياء القاهرة والفسطاط، حتى بلغت في الأخيرة على أيامه - في القرن التاسع الهجري - ألف ومائة وسبعين حماماً. وقال المقريزي إن بعض هذه الحمامات كان خاصاً بالرجال، وبعضها خاصاً بالنساء، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك.

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الإسلامية، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التي ما زالت شاخصة في عديد من المدن. ومن هذه المقارنة نقول إن باب الحمام كان يؤدي إلى مسلخ. «مرخم به ثلاثة أواوين» وهذه الأواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام، حيث يستريح طالب الاستحمام. ومن المسلخ ينتقل المستحم إلى بيت أول حيث ينزع ملابسه. وتتصف غرفة بيت أول هذه

بالدفء، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة. وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل إلى الركبتين، ثم ينتقل إلى الغرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة «وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر، وبه أيضاً خلوتان، وطهر، وبيت نورة». وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس. وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف، ويتقدم للبلان الذي يزيل الشعر من بعض المواضع ـ إذا لزم الأمر ـ ثم ينصرف المستحم إلى غرفة بيت أول حيث يقضي بعض الوقت، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضاً نفسه للهواء البارد. أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة «ساقية خشب مركبة على فوهة بير». فترفعها الساقية إلى «مستوقد الحمام»، حيث يسخن الماء في مرجل كبير (وثيقة وقف السلطان الغوري، ٨٨٣ أوقاف).

وقد جاء في تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل: هم الحمامي، والقيم، والوقاد، والسقاء، والزبال، حيث إن الوقود في الحمامات كان غالباً من الزبل اليابس. هذا فضلاً عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية. وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة، منها ما جاء في كتب الحسبة من «أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة.. ولا يأكل ما يغير نكهته ـ كالبصل والثوم والكراث ـ في يوم نوبته، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة....» (ابن الأخوة: معالم القربة ص ١٥٦).

على أن أهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معانٍ ودلالات اجتماعية، وإنما كان الحمام أيضاً مركزاً اجتماعياً على جانب خطير من الأهمية في المدينة الإسلامية. فالمريض إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إيذاناً بشفائه، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة، ويكون الخروج من الحمام عندئذٍ في زفة مشهورة، أشبه بمظاهرة

اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب. وفي الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحي والناس، ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية. وإلى الحمام تتجه المرأة التي لا يراها الناس إلا محجبة فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف «والنساء في هذا المقام أشد تهالكاً من الرجال»، على قول ابن الأخوة (معالم القربة، ١٥٧). وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها «فتقع المفاخرة والمباهاة» لذلك لا عجب إذا أكثر الأدباء والشعراء من وصف الحبيب في الحمام. ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء المعاصرين إلى النفور من الحمام، فالسيوطي أباحه للرجال بشروط، وقال إنه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة. وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان في الحمام لإزالة الشعر منها، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام «لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة...» (السيوطي: منتقى الينبوع، ورقة ٤ ـ مخطوط ـ، ابن الحاج: المدخل ج ٣ ص ٢٣٨).

وتسترعي نظرنا في دراسة المجتمع الإسلامي، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء. ونلاحظ على هذه المؤسسات جميعاً أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وإنما اتخذت من المرافق الدينية ـ كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات ـ مقراً لها، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب إلى الله عن طريق فعل الخير. ومرة أخرى نؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية. من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والأيتام قرية نسترو بين دمياط والاسكندرية، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار.

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه في مدن المشرق الإسلامي من عناية بالغرباء، ولا سيما إذا كانوا من رجال الدين

وطلاب العلم والمشتغلين بها، فقال إن هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في مدن المشرق عامة وفي مصر خاصة، وإن هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي أقاموها لهم.

والمعروف أن أعداداً كبيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق، إما للحج، وإما خلاصاً من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس أواخر العصور الوسطى. وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام - تحت حكم صلاح الدين. ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في مدن مصر - ومفردها محرس - أي المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء - فيقول:

«ومن مناقب هذا البلد، ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه (صلاح الدين) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل العلم والتعبد. يفدون من الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرّساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه وإجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك. ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم... ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم، بالغاً ما بلغوا. ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أميناً من قبله، فقد ينتهي في اليوم إلى ألفي خبزة أو أزيد، بحسب القلة والكثرة، وهكذا دائماً. ولهذا كله أوقاف من قبله، حاشا ما عينه من زكاة العين لذلك...».

كذلك أشار ابن جبير إلى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر «يسكنونه ويحلقون فيه - أي يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة - وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر». أما في دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الأموي، وأوقف على ذلك أوقافاً. وبعد أن أسهب ابن جبير في وصف الرعاية التي

يلقاها الغرباء، قال: «وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم».

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في الدولة الإسلامية، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية، لها دلالتها وأهميتها. فالمدرسة في باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم، ولكنها في عنايتها بطلاب العلم ـ وجلهم من الغرباء ـ وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم، وإمدادهم بالمأوى والمأكل والمشرب والملبس، وما كان يقام فيها من حفلات لإحياء مناسبة دينية أو علمية ـ كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخاري. . تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن إغفاله.

أما الجوامع والمساجد، فكانت دائماً أبداً مراكز لنشاط متعدد الألوان. فبالإضافة إلى وظيفتها الأساسية في الصلاة وإقامة شعائر الدين، كانت تقام فيها حلقات الدرس، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم. ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات، وإليها يتجه الغريب الوافد إذا ما أدرك مدينة من المدن. . . مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها.

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التي لم تعد بيوتاً للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب، بل غدت أيضاً دوراً للضيافة، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الواحد عن ثلاثة أيام، يلقى فيها كل ترحاب من أهل الرباط، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة. وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط ـ داخل المدن ـ ملاجىء مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان. من ذلك ما يذكره المقريزي عن رباط بيبرس الجاشنكير بمصر من أنه «خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت». ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له

رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام. أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير. ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب، وإنما استهدفت أيضاً أن تكون «كالمودع للنساء المطلقات والأرامل»، أي ملاجىء لهن. ومن أمثلة ذلك ما قاله المقريزي عن رباط البغدادية في مصر «.. وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن صيانة لهن... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات، حتى إن خادمة الفقيرات كانت.... تؤدب من خرج عن الطريق بما تراه» (المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج ٤ ص ٢٩٤ ـ الطبعة الأهلية).

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التي انتشرت في أنحاء العالم الإسلامي، مثل الخانات والوكالات والفنادق. وإذا كانت الخانات تقام غالباً خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فإن الغالب في الوكالات والفنادق أنها أقيمت داخل المدن ذات النشاط التجاري. والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض، الذي ينتقل من بلد إلى آخر، ويقيم في كل بلد للبيع والشراء، ويرجو أن يتوافر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة، فضلاً عن الأمن والسلامة. ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وإيداع الأموال، وللراحة والنوم والاستحمام، فضلاً عن قاعة لعجن العجين، وفرن لخبز الخبز، وأماكن لإقامة التجار العزاب وأخرى للعائلات، ومواضع تستريح فيها الأنعام... وقد وصف المقريزي وكالة قوصون، فقال «يعلو هذه الوكالة أرباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتاً أدركناها عامرة كلها ويحزر أنها تحوي نحو أربعة آلاف نفس، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير...» مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزاً اجتماعياً نشطاً. أما إذا كان الفندق خاصاً بجالية من الجاليات الأجنبية، فإنه كان يسمح لهم بإقامة كنيسة، صغيرة لتجار تلك الجالية، فضلاً عن السماح لهم باستحضار ما

يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق، ويقيمون داخله فرناً لعمل الخبز وفق ما اعتادوه... بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لوناً من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما ألفوه في بلادهم... (سعيد عاشور: العصر المماليكي، ص ٣٠١).

وأخيراً، فإنه مع اتساع الدولة الإسلامية، عرفت نوعاً من المنشآت الاجتماعية أطلق عليها اسم السجون. والمعروف في اللغة أن السجن هو الحبس، وقد روي عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ حَبس في تهمة. والحبس الشرعي معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، وليس حجزه في مكان ضيق. وكان هذا الحبس الشرعي يتم في أول الأمر في بيت أو مسجد، على أن يقوم الخصم ـ أو وكيله ـ بملازمة الشخص المحتجز، ولذا أسماه النبي ﷺ أسيراً. واستمرّ الأمر على ذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، إذ لم يكد هناك محبس معد لحبس الخصوم. ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ وكثرت الرعية، أن ظهرت الحاجة إلى مبنى قائم بذاته، يستخدم سجناً ـ يحتجز فيه من يراد حبسه. ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صفوان بن أمية داراً بمكة بأربعة آلاف درهم. ولم يلبث أن تطور الأمر في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان، عندما ازداد خصوم الدولة، وتعددت مشاكلها، حتى قيل إنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف، وخصص الحرس لحراسة المسجونين.

وفي أول الأمر كانت هناك نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن، وعدم التطرف في إيذائهم أو حرمانهم. من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدائق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب إلى عماله حوالي سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بألا يغل مسجون. وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفساد والتلصص إذا أخذوا في شيء من الجنايات وحبسوا، فلا بدّ أن يجري عليهم من الصدقات أو من بيت المال ما يقوتهم، ويجري على كل منهم عشرة دراهم في الشهر،

تعطى له في يده، دفعاً لظلم السجان لهم، أو حرمانه إياهم من طعامهم وشرابهم. كذلك جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف أنه لا بدّ من كسوة المساجين صيفاً وشتاءً، وذلك إغناء لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة. كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد العباسي (٢٧٩ ـ ٢٨٠ هـ) جعل في ميزانيته ألفاً وخمسمائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين، وما يلزمهم من ماء ومؤن. بل لقد ذكر القفطي في أخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعض الأطباء للتردد على السجون كل يوم، وعلاج المرضى من نزلائها، وإعطائهم ما يلزمهم من أدوية وأشربة. ويبدو أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة، وذلك لشغل الوقت. ومن ذلك قول ابن المعتز:

تعلمت في السجن نسج التكك ... وكنت امرأ قبل حبسي ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد ... وما ذاك إلا بدور الفلك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دواماً في الدولة الإسلامية، إذ ساءت أحوال السجون والمسجونين في أواخر العصور الوسطى، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها. ويصف المقريزي في القرن التاسع الهجري نزلاء السجون في عصر سلاطين المماليك، وهم «يخرجون مع الأعوان في الحديد حتى يشحذوا، وهم يصرخون في الطرقات: الجوع. وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر، ونحو ذلك من الأعمال الشاقة، والأعوان تستحثهم. فإذا انقضى عملهم، ردوا إلى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئاً..» وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين، فصار كل من يسجن ـ ولو لحظة واحدة ـ يدفع رسماً معيناً، قدره ابن تغري بردى بمائة درهم، وقدره المقريزي «بستة دراهم سوى كلف أخرى..» أما السجون نفسها فقد وصف بعضها المقريزي ـ على أيامه ـ بأن أمرها مهول «من الظلام وكثرة الوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة...» وجعلت هذه السجون على أنواع، منها

ما هو خاص بسجن الأمراء والمماليك والجند، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم، في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات (المقريزي: المواعظ ج ٣ ص ٣٠٥ - ٣٠٦، ج ٢ ص ٦٨٦، ابن تغري بردى: النجوم ج ٩ ص ٩٢).

كذلك يذكر المقريزي أن السجون في المدن على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس - وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه -، وبين السجن وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق. يضاف إلى ذلك ما هناك من تفاوت في أنواع الجريمة والعقوبة، فضلاً عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم.

على أنه عندما نذكر ما آل إليه أمر السجون. ونزلائها في الدولة الإسلامية، في أواخر العصور الوسطى، فإن علينا أن نشير إلى أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الأمر عندئذٍ في بلاد العالم المسيحي، سواء دولة الروم في الشرق، أو الدول الأوروبية في الغرب.

وهكذا امتاز المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى بحياة اجتماعية متعددة الألوان، واسعة النشاط، متباينة المؤسسات والمنشآت، مما أضفى على الحياة قدراً من الحيوية، ليس له مثيل في بقية أنحاء العالم المعاصر. ومن الواضح أنه مهما تنوعت الظروف في أنحاء الدولة الإسلامية، باختلاف جذورها الحضارية، قبل الإسلام، وتباين أوضاعها الجغرافية... فإن هناك قدراً كبيراً واحداً مشتركاً بين مختلف هذه الأنحاء، جعل بينها عنصراً واضحاً من عناصر الوحدة، استمد أصوله من روح الإسلام وقيمه وتقاليده من ناحية، ومن الظروف والملابسات العامة التي أحاطت بتطور الحضارة الإسلامية على مر القرون من ناحية أخرى.

أما خارج المدن، فقد امتدت الأراضي الواسعة، زراعية وصحراوية، الأولى تكتظ بالفلاحين والمزارعين، والثانية ينتشر البدو بين أرجائها. ومهما

يقال عن عناية بعض الخلفاء بشؤون الفلاحين، وعملهم على تحسين أحوالهم، ومراعاة العدالة في جمع الخراج منهم، فإنه يبدو أن الفلاح ظل يحيا حياة ذليلة، ويعيش في وضع اجتماعي دون المستوى؛ مما دفع ابن خلدون إلى القول بأن «الفلاحة معاش المستضعفين». ولعل هذا الوضع أدى بالفلاحين إلى الثورة حيناً وإلى ترك الأرض والهجرة إلى المدن أحياناً. وفيما عدا ذلك ظل الفلاح محافظاً على كثير من عاداته وحياته التقليدية التي ألفها من أقدم العصور.

أما البدو فلهم حياتهم الخاصة التي فرضتها وشكلتها ظروف البيئة والتي لم تتغير كثيراً حتى اليوم. ولا شك في أن أهل البادية يتمسكون بكثير من صفات المروءة والشهامة والشجاعة وغيرها من الصفات التي لم تفسدها حياة الحضر. وفي ظل الإسلام، تخلى أهل البادية تدريجياً عن العادات غير الطيبة التي شابت حياتهم في الجاهلية. ومع ذلك، فإن نسبة من الأعراب ظلوا يهددون طرق القوافل ويعتدون على المسافرين، حتى أن قوافل الحجاج لم تسلم أحياناً من عبثهم.

# المصادر


١ - ابن الأثير: (علي بن أحمد): الكامل في التاريخ.
٢ - الأدفوى (كمال الدين جعفر): الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد.
٣ - الأصفهاني: (أبو الفرج): كتاب الأغاني.
٤ - ابن أبي أصيبعة: (موفق الدين أبو العباس أحمد): عيون الأنباء في طبقات الأطباء.
٥ - ابن إياس (أبو البركات محمد): بدائع الزهور.
٦ - بديع الزمان: (أحمد بن محمد): رسائل بديع الزمان الهمذاني.
٧ - ابن بسّام: (أبو الحسن علي): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة.
٨ - رحلة ابن بطوطة.
٩ - الثعالبي: (أبو منصور عبد الملك): يتيمة الدهر.
١٠ - الجاحظ: (أبو عثمان عمرو):
أ - كتاب البيان والتبيين.
ب - كتاب التاج في أخلاق الملوك.
١١ - رحلة ابن جبير.
١٢ - الجهشياري: (أبو عبد الله محمد): كتاب الوزراء والكتاب.
١٣ - الخطيب البغدادي: (الحافظ أبو بكر أحمد): تاريخ بغداد
١٤ - ابن الحاج (أبو عبد الله محمد): المدخل.
١٥ - ابن خلدون: (عبد الرحمن بن محمد): العبر وديوان المبتدأ والخبر.
١٦ - ابن خلكان: (شمس الدين أبو العباس أحمد): وفيات الأعيان.
١٧ - ابن دقماق: الانتصار.

١٨ ـ ابن زولاق: (أبو محمد الحسن): العيون الدعج في حل دولة بني طغج.
١٩ ـ السخاوي: (أبو الحسن نور الدين علي): الضوء اللامع.
٢٠ ـ أبو سعيد: (علي بن موسى): المغرب في حل المغرب.
٢١ ـ سيرة الظاهر بيبرس.
٢٢ ـ السيوطي: (عبد الرحمن بن أبي بكر): حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة.
٢٣ ـ الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الأمم والملوك.
٢٤ ـ ابن عبد ربه: (شهاب الدين أحمد): العقد الفريد.
٢٥ ـ ابن عساكر: تاريخ دمشق.
٢٦ ـ العمري: (شهاب الدين أحمد بن فضل الله): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.
٢٧ ـ العيني: (بدر الدين محمود): عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان.
٢٨ ـ ابن قتيبة: (أبو محمد عبد الله بن مسلم): عيون الأخبار.
٢٩ ـ ابن القلانسي: (أبو يعلى حمزة): ذيل تاريخ دمشق.
٣٠ ـ القلقشندي: (أبو العباس أحمد). صبح الأعشى في صناعة الإنشا.
٣١ ـ الماوردي: (أبو الحسن علي): الأحكام السلطانية.
٣٢ ـ أبو المحاسن: (جمال الدين يوسف بن تغري بردى): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
٣٣ ـ المسعودي: (أبو الحسن علي): مروج الذهب ومعادن الجوهر.
٣٤ ـ مسكويه: (أبو علي أحمد): كتاب تجارب الأمم.
٣٥ ـ المقري: (أحمد بن محمد): نفح الطيب.
٣٦ ـ المقريزي: (تقي الدين أحمد)
أ ـ كتاب الاعتبار بذكر الخطط والآثار.
ب ـ كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك.
٣٧ ـ ابن النديم: (محمد بن إسحاق): كتاب الفهرست.
٣٨ ـ النعمان: (أبو حنيفة) المجالس والمسايرات.
٣٩ ـ النويري: (أحمد بن عبد الوهاب) نهاية الأرب في فنون الأدب.

# المـراجع


١ ـ سعيد عبد الفتاح عاشور: ـ

أ ـ السيد أحمد البدوي؛ شيخ وطريقه.

ب ـ المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك.

جـ ـ عدد من البحوث عن الحياة الاجتماعية في دمشق وبيت المقدس وبلاد الشام.

٢ ـ سهير القلماوي: ألف ليلة وليلة.

٣ ـ عبد الوهاب عزام: مجالس السلطان الغوري.

٤ ـ لويس: (برنارد): النقابات الإسلامية (ترجمة عبد العزيز الدوري).

٥ ـ يعقوب: (جورج): طيف الخيال لابن دانيال الموصلي.

# الفصل الخامس

# الحياة الاقتصادية في الدولة الإسلامية

أ.د
أحمد مختار العبادي

## أولاً: الصناعة والأصناف في المدينة الإسلامية

المدينة كلمة آرامية الأصل، ويرجح أنها كانت تطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه القضاء، إذ إن المقطع «دين» في الكلمة يدل على معنى العدالة، ولعل منه جاءت كلمة ديان بمعنى القاضي أو المحاسب وقد ورد في سنن البيهقي عن عمر بن الخطاب قوله: «ويل لديان الأرض من ديان السماء». وهذا يعني أن المدينة هي المكان الذي يتوافر فيه العدل والأمن أكثر من أي مكان آخر، لكونها مقر السلطة الحاكمة[1]. فالمدينة إذن، لا تسمى بالمدينة إلا إذا كانت مقراً لصاحب السلطان أو من يمثله. فإن كان صاحب السلطان هو الخليفة نفسه، كانت المدينة عاصمته أو إحدى عواصمه، وإن كان والي إقليم أو كورة، فالمدينة عاصمة هذا الإقليم أو الكورة، وإن كان قائداً على الثغور، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر أوحصن استراتيجي فيه.

---

(١) انظر Ira Lapidus: Middle Eastern Cities, P. 74, California 1969

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندما قابل الحضارة بما أسماه بالملك، أي سيادة الدولة، لأن الحضارة في رأيه، لا يكفي أن تكون في الحضر أي المدينة، وإنما ينبغي أن تلازمها سيادة إدارية، أي نظام واستقرار. وكاانت المدينة الكبيرة بالعربية تسمى مصراً، وكان هذا اللفظ يطلق في عصر الفتوح الأولى على عواصم الأقاليم خاصة. وعلى هذا الأساس كانت الكوفة والبصرة تعد أمصاراً، فيقال المصران.

ولقد اختصت هذه المدن والأمصار بمؤسسات دينية ودنيوية تميزها عن القرى والأرياف، كالمساجد الجامعة، والحمامات، والأسواق، والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من أهم معالم المدينة والعمران الحضري. ومن هنا كان الفارق الكبير بين المدن والأمصار من جهة، وبين الريف(٢) والقرى الزراعية من جهة أخرى. وهذا الاختلاف نلمسه في نظام الوظائف، وفي طبيعة السكان بل وفي اختلاف اللهجات التي يتحدثون بها. فأهل القرى والأرياف، يشتغلون بالزراعة، والرعي وتربية الماشية، ولهم تنظيماتهم المحلية التي يشرف عليها أشخاص محليون مثل الدهاقين في الولايات الشرقية، ومثل عمد القرى ورؤسائها في مصر. أما أهل المدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة، ، والصناعة، والعمارة، والإدارة، والثقافة، والخدمات العامة. . . الخ.

فالفرق إذن، بين المدينة والقرية، ليس مسألة مساحة أو عدد سكان، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة إدارية.

ووظائف المدينة الإسلامية في العصر الوسيط، متعددة النواحي، وقد

---

(٢) الريف في اللغة، الأرض القريبة من الماء. وتطلق كلمة ريف في مصر على الأراضي الخصبة الداخلية الممتدة على ضفتي النيل. أما في المغرب والأندلس، فتطلق على الأراضي التي تحف بالبحر أو المحيط. وكلمة ريف أيضاً اسم علم للمنطقة الجبلية الممتدة في شمال المغرب الأقصى.

تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء في هذا الكتاب واقتصر بدوري في هذا المقال، على جانب اقتصادي منها وهو الصناعة وأربابها، وهو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثيرون بالبحث والدراسة من مختلف جوانبه وجزئياته، وعلى مناطق جغرافية محددة من مختلف العالم الإسلامي، وهذا يبين أن الكلام عن الصناعة في المدينة الإسلامية بشكل عام، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة وأخرى، فيه شيء من المجازفة التي قد يخفف من حدتها إنني سأحاول بقدر الإمكان عرض المظاهر العامة المشتركة، في صورة موجزة.

الموارد المالية في المدينة:

كانت المدينة الإسلامية غالباً ما تكون قصبة إقليم يختلف اتساعاً وضيقاً، ويكون اعتماد الإقليم عليها إدارياً، بينما يكون اعتمادها عليه بما يمونها به من مواد غذائية. وكان يوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها عيناً أو نقداً، ويمتد نشاطهم إلى سوادها أي إلى الريف المجاور لها فقط.

وكانت هذه الضرائب تنقسم إلى قسمين: ضرائب شرعية أو مشروعة، وضرائب غير مشروعة تعرف بالمكوس.

## أولاً: الضرائب المشروعة وهي التي أباح الشرع جبايتها وتشمل:

١ - المال الخراجي الذي يفرض على سواد المدينة من الأراضي الزراعية، ويحدد بناءً على قرار عمال الجباية الذين يزورون الإهراء والمخازن أو يقدرون المحصول المنتظر أثناء الزرع أو بعد الحصاد.

٢ - المعادن: التي تستخرج من أرض المدينة أو ضواحيها، ثم الركاز وهو كل مال وجد مدفوناً فيها. وتقدر الضريبة عليه بنحو الخمس أو العشر.

٣ - الزكاة أو الصدقة: وهي من فرائض الإسلام، وتعني الطهارة لأنها تطهر المال من الجزء المخصص منه للفقراء شرعاً. وكانت تجبى بطريقتين:

أ - زكاة الأموال الباطنة كالذهب والفضة، فترك إلى الفرد المسلم أن يفرقها بنفسه. فكان عليه أن يدفع ربع العشر (١/٤) عن ماله الذي حل عليه الحول. وكانت بعض الحكومات تتدخل أحياناً في جمعها مثلما حدث بمصر في عهد الدولة الأيوبية وبعض عهود سلاطين المماليك.

ب - زكاة الأموال الظاهرة كالمواشي والمنتجات الزراعية، وبضائع تجار الكارم إذا دخلت البلد وحال عليها الحول. وهذه الزكاة كان عمال المدن يقومون بجبايتها.

٤ - الجزية: وتؤخذ من أهل الذمة كاليهود والنصارى، وتجبى مرة واحدة في السنة من العقلاء والأحرار البالغين من الذكور. وكان الخليفة عمر ابن الخطاب قد قسم الجزية ثلاث درجات وفقاً لحالة الذميّ الاجتماعية فجعلها:

٤٨ درهماً على الموسرين، ٢٤ درهماً على متوسطي الحال، ١٢ درهماً على الفقراء. وقد أقر أبو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالك إلى تقدير الإمام. أما الشافعي فيجعل الحد الأدنى اثني عشر درهماً ويترك ما فوق ذلك إلى الإمام. ولفظ الجزية مشتق من الجزاء على اعتبار أن الذميين يدفعونها جزاء ما منحوا من الأمن. وكانت الجزية تسمى أحياناً باسم الجوالي، وهي قد تعني في الأصل جاليات الذميين الذين أجلاهم الخليفة عمر بن الخطاب من أوطانهم في شبه جزيرة العرب، فلزمهم هذا الاسم، ثم صارت الكلمة تطلق على نفس الجزية.

٥ - المواريث الحشرية : وهي مال من يموت وليس له وارث.

٦ - العشور: وهي المال الذي يجبى من تجار الفرنج الذين يفدون ببضائعهم إلى دار الإسلام، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبة الجمركية على المستوردات في الوقت الحاضر. وقد أباح الشافعي للحاكم أن يزيد في هذه النسبة إلى الخمس أو ينقصها إلى نصف العشر أو يزيلها نهائياً.

٧ ـ التعتيب: وهي ضريبة جديدة فرضت في الأندلس في عهد المرابطين وعلى يد أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ (١١٢٥ م). وكان الغرض منها ترميم الحصون والأسوار التي حول المدن الرئيسة، ويقوم بسدادها أهل هذه المدن المنتفعة بها. ويبدو أن هذه الضريبة استمرت حتى أواخر الحكم الإسلامي بالأندلس. وهي وإن كانت خارجة عن الضرائب الشرعية، إلا أن فقهاء الأندلس أجازوها لأن المصلحة تقضي بذلك، بدليل قولهم:

«وكان خراج السور في بعض مواضع الأندلس في ذلك الوقت على أهل الموضع، وقد أجاز ذلك الفقيه أبو إسحاق الشاطبي معتمداً على قيام المصلحة التي إن لم يقم بها الناس فيعطون، ضاعت عليهم»[٣].

## ثانياً: المكوس: وهي ضرائب إضافية غير مشروعة نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة إلى فرضها.

وتسمى أيضاً بالمال الهلالي لأنها تجبى مع هلال كل شهر عربي، بعكس المال الخراجي الذي يجبى كل سنة[٤]. وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون إليها بعين الرضا لأنها ضرائب غير شرعية، ولكن الضرورة لها أحكامها بعد أن قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات، فكان لا بدّ من إيجاد موارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اتسمت بالكثرة والتنوع وعدم الثبات على حال دائم حسب أهواء المسؤولين. وقد شملت أغلب المتاجر الواردة من الخارج، كما شملت أغلب السلع التي كانت تباع وتشترى في الأسواق. ومن الطريف أن المآصر (جمع ماصر) وهي السلاسل الحديدية التي كانت تشد في البحر عند مداخل الموانىء لحمايتها من غارات

---

(٣) الحميري: الروض المعطار ص ٢٢٣.

(٤) المقريزي: الخطط جـ ١ ص ١١١، حلمي سالم: اقتصاد مصر الداخلي في العهد المماليكي ص ٢٨٦.

السفن المعادية، صارت تستخدم أيضاً لغرض جمع المكوس، كما أمدت عبر الأنهار في الداخل لتمنع مرور السفن قبل أن تجبى الضريبة منها لدرجة أن كلمة مأصر صارت تطلق على الضريبة نفسها(٥).

ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل مورداً خصباً للدولة، ولكنها في نفس الوقت كانت تسبب إرهاقاً للناس، ولهذا كثرت الظلامات وعمت الشكوى والفتن في الأسواق، خصوصاً وأن طرق الجباية كثيراً ما كانت تتسم بالعنف وسوء المعاملة. وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر في أوائل عهد صلاح الدين الأيوبي من قسوة الإجراءات الجمركية في الموانىء، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين إلى البلاد والخارجين منها(٦). غير أن شكوى ابن جبير لم تمنع من أن بلاده الأندلس كانت هي الأخرى تعاني من هذه الضرائب الإضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس. وقد كان خطرها كبيراً لأنها كانت تعطي التزاماً، وكان ملتزموها من غير المسلمين أحياناً. وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالة والمتقبل، وانتقل إلى اللغة الاسبانية بلفظه ومعناه Cabala(٧).

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التي كانت تجبى من المدن الإسلامية، كانت تمثل مورداً مالياً هاماً لبيت المال بجانب الأموال الخراجية التي تصله من الأراضي والقرى الزراعية. ومن حصيلة هذا الرصد المالي في بيت المال المركزي، كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل: نفقات القصور الخلافية أو السلطانية، وأرزاق الجند، ورواتب الموظفين، والانفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية، ونفقات المشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها، وإقامة الجسور، وبناء المستشفيات

---

(٥) عبد العزيز اللدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن القرن الرابع الهجري ص ١٩٢.
(٦) رحلة ابن جبير ص ٣٨، ٣٩، عطيه القوصي: تجارة مصر في البحر الأحمر ص ٢٣٦.
(٧) ليفي بروفنسال: محاضرات في أدب الأندلس وتاريخها ص ٨٢.

(المارستانات) ومنح العلماء والأدباء، والنفقة على المسجونين وأسرى الحرب من المشركين ودفن موتاهم.

على أننا إذا تساءلنا: ماذا كان نصيب المدينة من أوجه هذه النفقات؟ الجواب: في أغلب الحالات أقل نسبياً عما كانت تساهم به المدينة من أموال في ميزانية الدولة، كما أن نسبة الاستفادة منها كانت تتفاوت من مدينة إلى أخرى، وقد جرت العادة أن العواصم الكبرى كانت تستأثر بالنصيب الأكبر من الخدمات الحكومية، وهي التي سماها ابن خلدون، بالمدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها، وما ذلك إلاّ لمجاورة السلطان وفيض أمواله فيهم، كالماء يخضر ما قرب منه من الأرض(٨).

وكيفما كان الأمر، فإنه يمكن عموماً حصر الانفاق الحكومي في المدينة في الأوجه التالية: كانت الدولة مسؤولة عن إنشاء وصيانة بعض المنشآت العامة في المدينة، كدار الإمارة، والمسجد الجامع، والدواوين، ومركز الشرطة، والسجن (الطبق أو المطبق)، والمستشفى أحياناً. وهي مسؤولة كذلك عن العناية بماء الشرب في المدينة وتوفيره لأهلها. وترتيب أناس يكنسون الأزبال والأتربة من الأسواق ورشها بالماء كل يوم، وإزالة الأوساخ من المسالك والأنابيب. وترتيب الخفراء والعسس والدرابين لحراسة الأسواق ومراقبة الأمن في المدينة طوال الليل. ويروي المؤرخ الأندلسي ابن سعيد المغربي في هذا الصدد، أن بلاد الأندلس كانت لها دروب تغلق في أول الليل بواسطة الدرابين، وكان كل واحد منهم معه سلاح وكلب وسراج. ومن الطريف أن عادة غلق الأبواب ما زالت متبعة في إسبانيا منذ الساعة العاشرة ليلاً وبواسطة درابين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريد الخروج أو الدخول في منزل أثناء الليل، أن ينادي هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق.

---

(٨) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٦٩.

غير أن هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها أو لبعضها صفة الدوام في كثير من الأحيان مما اضطر المدينة إلى الاعتماد على نفسها في سد حاجاتها. ومن هنا ظهر لها مورد مالي آخر لعب دوراً هاماً في اقتصادها، ألا وهو نظام الوقف أو الحبوس. وهو نظام إسلامي ما زال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية في حاجة إلى المزيد من البحث في العالم الإسلامي. والمراد بالوقف أو الحبوس هو الأراضي أو المؤسسات التي تكون ملكاً لشخص حر التصرف في ماله ثم يتنازل عن حقه في عائدها أو دخلها، ويجعل هذا الدخل وقفاً محبساً وبصفة دائمة على جهات البر والإحسان، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك[٩] والمستشفيات، وإعانة الفقراء والمعوزين والمجذومين والأيتام والمساجين. كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها من سقايات وسبل. وكذلك لتنظيف المدينة وإنارتها، إلى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حالياً خدمات المجالس البلدية.

● ● ●

### الصناعة في المدينة الإسلامية:

حض الإسلام على العمل، وأكد على حرمته، وجعل من الإنتاج عبادة وتقرباً إلى الله بل جهاداً في سبيله. قال تعالى: ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾. وقال تعالى: ﴿ واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾، فالمقصود هنا القوة في الحرب والقوة في العمل والإنتاج. وفي الحديث الشريف: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».

ولقد اعتمد العرب في حياتهم بالدرجة الأولى على أعمال التجارة والنقل وتربية الماشية، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالمنسوجات

---

(٩) الخوانك جمع خانكاه وهي كلمة فارسية الأصل معناها بيت، وهي تعني في الإسلام الأماكن التي يختلي فيها الصوفية لعبادة الله.

والجلود والأسلحة وعلى الأخص في اليمن وعمان والبحرين والطائف والمدينة المنوّرة.

ومع اتصال الفتوحات العربية شرقاً وغرباً، وانتشار الإسلام بين الموالي أو أهالي البلاد المفتوحة، واختلاط العرب بهم عن طريق الجوار أو المصاهرة، نشأت الشعوب الإسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضاري القديم في ميادين الزراعة والصناعة، وعملت على تطويره، لأن طبيعة التطور الحضاري تحتم استفادة الخلف من تراث السلف.

ويضاف إلى هؤلاء المسلمين من العرب والموالي، أهل الذمة من الصناع وأصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الإسلامية، مستفيدين من الحماية التي تقدمها لهم الدولة. ولم يكن عليهم إلا أن يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها، ويدفعوا الضرائب لها.

والواقع أن الحكومات الإسلامية بصفة عامة، كفلت لعمالها من أرباب الحرف والصناعات حرية واسعة في ممارسة أعمالهم، ولم تتدخل إلا في بعض الصناعات المحدودة التي كان يتطلب ممارستها الحصول على إذن خاص مثل إنشاء الحمامات، وصنع الأسلحة، وسك النقود، وتركيب الأدوية، والعمل في دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال إلى أسباب تتعلق بالمصلحة العامة أو الأمن العام(١٠).

وارتقت الصناعة بتوالي الأجيال ووفرة المواد الخام النباتية والمعدنية، واتصال العمران في المدن الإسلامية. على أنها ظلت مع ذلك في مستوى الصانع اليدوي، وبقيت السلع تصنع في البيوت أو المحال والحوانيت. وقد تطلب هذا العمل اليدوي من العامل أن يبدي مهارة وحذقاً وصبراً مما أعطى

---

(١٠) صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ص ٣٠٢.

إنتاجه، رغم قلته، صفة الاتقان وطابع الطلاوة[11].. ولهذا كانت حالة العامل الاقتصادية متواضعة، وتكفي لضروريات عيشه فقط منطبقاً عليه القول المأثور «صناعة في اليد أمان من الفقر وأمان من الغنى»، واعتبر أهل الحرف في عداد العامة أو الطبقة الدنيا من المجتمع الإسلامي. ولهذا كله، كانت الصناعة وأربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين أفردوا لها الرسائل والفصول في مؤلفاتهم، ومثال ذلك ما نجده في رسائل إخوان الصفا، وفيما كتبه المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع في مقدمة تاريخه.

وإخوان الصفا جمعية سرية سياسية دينية شيعية، بدأ نشاطها في البصرة ثم انتشرت في مختلف البلدان في القرن الرابع الهجري (١٠ م)، وكانت غايتها السعي إلى إسعاد النفوس وتهذيبها. ولهذا الغرض ألفوا رسائلهم المشهورة التي يبلغ عددها حوالي ثلاث وخمسين رسالة في مختلف نواحي العلوم والمعرفة التي يحتاج إليها الفرد المثقف في ذلك الوقت.

على أن الذي يهمنا في هذا الصدد هو أن رسائل إخوان الصفا، وجهت عناية خاصة إلى العمل وإلى الصناع وأثنت عليهم وعلى شرف الصنائع، ووصفت من لا صناعة له بأنه إما متكبر مثل أولاد الملوك، أو كسول جاهل، أو زاهد ورع لا تعنيه أمور الدنيا. كذلك يلاحظ أنهم في تصنيفهم لطبقات المجتمع، صنفوا الناس على أساس مادي حسب عملهم ودخلهم، وليس على أساس أنسابهم وأحسابهم وذلك كما يلي:

١ ـ الصناع: هم الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم ويعيشون من بيع ما ينتجون.

٢ ـ التجار: هم الذين يتبايعون بالأخذ والعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون.

---

(١١) جاك ريسلر: الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة غنيم عبدون.

٣ ـ الأغنياء: وهم يملكون المواد الأولية ويشترون البضائع المنتجة. ويدخل أغنياء التجار في هذه الطبقة[١٢].

أما من جهة الصنائع نفسها، فقد صنفها إخوان الصفا تصنيفات عديدة منها:

١ ـ حسب فائدتها: كالصنائع الضرورية للمجتمع (الزراعة والحياكة والبناء) والصنائع المكملة لها (كالحلج والغزل والخياطة).

٢ ـ حسب موضوعها: كالصنائع الجسمانية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف إلى صنفين:

أ ـ الصنائع التي يكون موضوعها بسيطاً:

كالماء (كالسقائين والملاحين والسباحين الخ)
والتراب (كحفاري الآبار والترع والأنهار الخ)
والنار (كالنفاطين والوقادين والمشعلين)
والهواء (كالزمارين والبواقين والنفاخين).
والماء والتراب (كصناعة الفخارين والغضارين)

ب ـ الصنائع التي يكون موضوعها مركباً وهي:

المعادن (كالصفارين والحدادين والرصاصين والصواغين).
النباتات (كالنجارين والحصريين والخواصين والكتانيين).

الصناعات (كالصيادين والدباغين والطباخين والوزانين.. ومن الصنائع ما موضوعها أجساد الناس كصناعة الأطباء والمزينين، ونفوس الناس كصناعة المعلمين).

---

(١٢) رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص ٢١٠ ـ ٢٢٧، عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ص ٨٦ وما بعدها.

ولا شك أن هذه التصنيفات تلقي ضوءاً على الفكر الاقتصادي في هذه الفترة[١٣].

أما المؤرخ الفيلسوف بعد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م)، فقد أفرد هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول في مقدمته، وعلق عليها بملاحظات خلاقة تستحق التنويه. فهو يرى أن الصناعة بمهنها المختلفة رمز للحضارة ولا توجد إلا في أهل الحضر، ولا تكمل إلا بكمال العمران الحضري وكثرته، لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، بينما الفلاحة أوالزراعة في نظره من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو[١٤]. كذلك يرى ابن خلدون أن العمل هو المقياس الأساسي للقيمة أي أنه أبرز أهمية العمل ودوره في تحديد قيمة السلع والمنتجات، وغير أنه لم يغال كما غالى كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣ م) في إبراز أهمية عنصر العمل، فلم يجعل منه المقياس الوحيد للقيمة[١٥]. هذا، ويبدو أن ابن خلدون قد تأثر بتصنيف الصنائع عند إخوان الصفا، إذ نراه يتحدث عن أمهات الصنائع حسب ضرورتها، غير أنه اتبع في تصنيفها وتوزيعها المنهج الذي رسمه في مقدمته والذي يقوم على طبيعة العمران الحضري، مثال ذلك قوله: ففي كل مصر توجد الصنائع الضرورية، كالخياط والحداد والنجار وأمثالها، أما ما يستدعي لعوائد الترف وأحواله، فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة، الآخذة في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والطباخ وأمثال هذه وهي متفاوتة. وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي أحوال الترف، تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره[١٦].

---

(١٣) راجع (رسائل إخوان الصفا ـ جـ ١ ص ١١٣ ـ ١١٥، عبد العزيز الدوري: المرجع السابق ص ٩٨ ـ ٩٩).

(١٤) المقدمة ص ٢٨٣.

(١٥) المقدمة ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(١٦) المقدمة ص ٣٧٧.

ثم يضرب ابن خلدون أمثلة على كلامه السالف الذكر، ببعض الدول الإسلامية على أيامه بقوله: «فعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع والتأنق فيها، كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور العجم، والحمر الأنسية، ويتخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص، والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الأثقال من الحيوان والحجارة، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة أدام الله عمرانها بالمسلمين»(١٧).

● ● ●

**الطوائف الصناعية أو الأصناف:**

سبقت الإشارة إلى أهمية المدن في نشأة الحضارات وازدهار الحرف والصناعات. ففي مساحتها المحدودة، يتجمع عدد كبير من العمال من مختلف الأجناس والأديان، متقاربين في السكن ومتصلين بعضهم ببعض في حياتهم اليومية بالأسواق، تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية وفكرية، كل في مجال تخصصه. ومن هنا نشأ نظام الطوائف والتكتلات الصناعية التي عرفت بأسماء متعددة مثل الأصناف(١٨). وأرباب الصنايع، وأصحاب المهن، وأهل الحرف، وهي كلها تعابير تعطي معنى الجماعة لأبناء الصنعة الواحدة، وإن كنا لا نجد ذكراً لاصطلاح يطلق على أهل حرفة بعينها.

ومع نمو المدن واتساعها، وتطور الحياة الاقتصادية وتعقدها في العالم الإسلامي، قوي الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفة، وصار لهم في نطاقها نظام أو عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة، ويرفع من مستواهم الفني والمادي، ويعمل على تدريب الأبناء الجدد أو المبتدئين في الصنعة(١٩).

---

(١٧) المقدمة ص ٤٠١.

(١٨) Louis Massignon: Ency. of Islam, Art «Sinf»

(١٩) راجع (برنارد لويس: النقابات الإسلامية Islamic Guilds، ترجمة عبد العزيز الدوري، مجلة

وكان لكل حرفة رئيس أو شيخ اختلف في تلقيبه من بلد لآخر مثل الأمين (في المغرب)، والمعلم أو الأوسطى (ولعلها تحريف أستاذ) في مصر، ومثل لقب العريف الذي اسخدم في بلدان كثيرة. وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار أو الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة، كما كان يعاونه أحياناً مجلس من كبار معلمي الصنعة يعرفون بالاختيارية، أو المخاترة (أي المسنين). وكانت مهمة هذا الشيخ أو العريف هو القيام يدور الخبير الفني في الخلافات التي تقع بين أهل الحرف وعملائهم حول سلعة من السلع. وكان رأيه مقبولاً لدى القاضي أو المحتسب. كذلك كان هو الذي يبلغ المحتسب رأي طائفته حول تكاليف السلع التي يصنعونها وتحديد ثمن بيعها[٢٠].

وقد جرت العادة أن يتدرج الفرد في الحرفة من مبتدىء أو صبي صغير إلى صانع مدرب. وكانت هذه الترقية تعتبر نقلة هامة في حياة الصانع لأنها تمكنه من الاستقلال بنفسه في حانوت خاص، وتوصله بعد ذلك إلى الرئاسة والمعلمة. ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفال بهذه المناسبة تتل فيه الفاتحة، وتنشد الأمداح النبوية، ثم تقام مراسيم تعرف بالشد أي شد المحتفل به. وتتلخص في أن يقوم شيخ الطائفة بشد وسط المحتفل به بحزام مع عقده عدة عقد يقوم كبار المعلمين الحاضرين في الحفل بحلها. ثم يلبس المحتفل به لباساً خاصاً يعرف بالسروال، ويوضع في كتفه شال، ويعرف بواجباته الجديدة، ويؤخذ عليه العهد والميثاق بأن يلتزم بها ولا يخرج عليها وأن يظل مخلصاً لها، وهي كلها مبادىء تقوم على التحلي بمكارم الأخلاق مثل القناعة بالقليل، والصبر على العمل، والتواضع مع الآخرين، والإخلاص للمعلم وأسرته. وفي آخر الاحتفال يتناول الجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبي المحتفل بترقيته[٢١].

---

الرسالة سنة ١٩٤٠، الأعداد ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٢. وكذلك سعيد عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص ٣٦).

(٢٠) ليفي بروفنسال: محاضرات في أدب الأندلس وتاريخها ص ٨٩.

(٢١) راجع (برنارد لويس: المرجع السابق: حلمي سالم - اقتصاد مصر الداخلي في العهد

وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص وظائف هذه الأصناف أو الطوائف المهنية في المدينة الإسلامية، بالأمور التالية: -

١ - تعليم الصبيان أسرار المهنة وتحديد العلاقة بين المعلم والصبي بشبه تعاقد أو التزامات بين الطرفين.
٢ - المراقبة الفنية على المشتغلين بالصنعة الواحدة، وحماية المستهلك من الغش وسوء الصنعة.
٣ - المشاركة في تحديد الأجور وأسعار السلع.
٤ - فض الخلافات التي تنشأ بين أفراد الطائفة الواحدة.
٥ - اعتبار الأمين أو العريف مسؤولاً عن طائفته أمام ممثل الحكومة في السوق وهو المحتسب[٢٢].

ولقد شبهت هذه الأصناف أو الطوائف الصناعية الإسلامية بنظام نقابات الصناع أو اتحادات العمال التي كانت تسمى في أوروبا Guilds أو Corporations، ولكنها في الواقع كانت تختلف عنها في أنها لم تشارك في إدارة المصالح العامة في المدينة، أو تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص في المشكلات المهنية، أو تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة، أو تتخذ لنفسها حامياً أو راعياً دينياً من الأولياء والقديسين كما حدث في العالم المسيحي. ثم إن الأصناف الإسلامية لم تعرف الانقسام الذي ظهر في أوروبا الغربية بين أصحاب العمل والعمال الذي انتهى إلى نشأة جماعات أصحاب العمل وجماعات العمال[٢٣].

وكيفما كان الأمر، فإن موضوع التشابه والاختلاف بين الأصناف

---

المماليكي ص ١٩٦) وكذلك:
Louis Massingnon: Ency of Islam, art. «Shadd»
(٢٢) راشد البراوي: حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين ص ١٩٤.
(٢٣) انظر Ira M. Lapidus: Middle Eastern Cities, p. 94
وكذلك ليفي بروفنسال: المرجع السابق ص ٨٩.

الإسلامية والنقابات الأوروبية، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين.

على أن موضع الأهمية هنا، هو أن هؤلاء الحرفيين والصناع، بحكم كونهم من طبقة العامة في المدينة الإسلامية، فقد لعبوا دوراً هاماً في حياتها العامة، إذ شاركوا في ثوراتها الشعبية، وجمعياتها السرية، وفرقها الدينية وفي احتفالاتها ومواكبها العامة في المواسم والأعياد، في وقت لم يكن يوجد فيه على نطاق شعبي ذلك التنفيس الرياضي أو الاجتماعي الموجود حالياً.

ففي المدن المغربية، انخرط أكثر أهل الحرف في صفوف الطرق الصوفية التي كانت منتشرة بكثرة في شمال أفريقيا. كذلك انتشر هذا النوع من الفتوة التصوفية في خراسان شرقاً ولا سيما في مدينة نيسابور التي قال فيها أبو بحفص عمر النيسابوري الحداد (ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م) معبراً عن هذه النزعة الصوفية: «وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة؟ فقال: من كان فيه اعتذار آدم، وصلابة نوح، ووفاء ابراهيم، وصدق اسماعيل وإخلاص موسى، وصبر أيوب، وبكاء داود، وسخاء محمد (ﷺ)، ورأفة أبي بكر، وحمية عمر، وحياء عثمان، وعلم علي، ثم مع هذا كله يزدرى نفسه ويحتقر ما هو فيه»[٢٤].

وإلى جانب هذا النشاط الصوفي التقشفي كان للحرفيين ـ ولا سيما الفقراء منهم ـ أوجه نشاط أخرى اتسمت بطابع العنف أو السرية. ومن أمثلة ذلك، إقبال بعضهم على اعتناق دعوة القرامطة السرية التي قامت على يد حمدان قرمط بالعراق في القرن الثالث الهجري نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادي ثم امدت بعد ذلك إلى البحرين على يد أحد دعاة قرمط وهو سعيد الجنابي، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الإسلامية[٢٥].

---

(٢٤) ورد هذا النص في كتاب الملامتية للسلمى، مخطوطة ببرلين. عن (جيرالد زالنغر: الفتوة، هل هي الفروسية الشرقية ـ دراسات إسلامية ص ٢٢٠، بيروت، دار الأندلس ١٩٦٠).

(٢٥) راجع التفاصيل في (الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٢٨٢).

كذلك انضم الحرفيون في بغداد إلى جماعة العيارين أو الشطار أو الفتيان[٢٦]، الذين كان أول ظهورهم إبان الفتنة بين الأمين والمأمون وأبلوا بلاءً حسناً في الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ.

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التي وصفوا بها مثل: الرعاع، العراة، الأنذال، اللصوص، إلا أن هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن أخلاق اللصوص العاديين مثل: الشجاعة والشهامة، والصبر على المكاره والشهوات، والمحافظة على المحارم وعلى شرف الكلمة، وعدم التعرض لأي شخص استسلم لهم. وكان شعارهم، الثورة على السلطة، وأصحاب المال، أي رفضْ الأوضاع الاقتصادية السائدة. ولهذا انحصرت أعمالهم في مهاجمة رجال الشرطة والأغنياء وكبار التجار، وليس الصنّاع بطبيعة الحال لأنهم ينتمون إليهم، بدليل أن التنظيم الداخلي لجماعة العيارين، كان جوهره تنظيماً حرفياً، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والطقوس المتصلة بها، تشبه مراسيم وطقوس الأصناف، مثل لبس السراويل، وشد الحزام، وشرب الأنخاب بماء الملح احتفالاً بالعضو الجديد. لذلك كان لهم تنظيم فروسي مثل اتخاذ الرؤساء القواد والنقباء والعرفاء، والمحلات المختلفة في بغداد. وكان مثلهم الأعلى هو علي بن أبي طالب فتى الإسلام الأول[٢٧]. وأغلب الظن أن كلمة عيار بمعناها البذيء (لص، نذل) كانت لا تعدو أن تكون شتيمة يلقي بها الخصوم في وجه خصومهم، وقد قيل في هذا الصدد: «والعرب تمدح بالعيار وتذم به»[٢٨].

---

(٢٦) العيار في اللغة هو الشخص الذكي الكثير الحركة. والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخباثة. أما الفتيان فجمع فتى وهو تعبير كثيراً ما ترجم إلى اللغات الأوروبية بمعنى فارس: بالألمانية Ritter وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier.

(٢٧) راجع (حسين أمين: العيارون ونشاطهم الشعبي في بغداد، مجلة التراث الشعبي سنة ١٩٦٣ العدد الثاني، بدري محمد فهد: العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري ص ٢٨٦). وكذلك.

Arendonk: Incy. of Islam, art. Futuwa

(٢٨) تاج العروس جـ ٣ ص ٤٣٤.

ولما تشعبت فرق العيارين وكثر عددها واشتدت خلافاتها، عمل الخليفة العباسي الناصر لدين الله (٥٧٥ ـ ٦٢٢ هـ) (١١٨٠ ـ ١٢٢٥ م) على استقطابها وإعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته في نظام فروسيّ نافع ومفيد تحت اسم (الفتوة) وهي التي أطلق عليها الباحثون الأوروبيون خاصة اسم الفروسية. وكان هدف الناصر من وراء ذلك، تنظيم الشباب وخلق جيل جديد يتحلى بالمبادىء السامية والأخلاق الكريمة والعادات الحسنة، فضلاً عن إعادة هيبة الخلافة العباسية التي فقدتها منذ قرون[٢٩].

ومن حسن الحظ أن المؤلف العربي المعاصر أبا عبد الله محمد بن العمّار البغدادي (ت ٦٤٢ هـ/ ١٢٤٢ م) قد وضع كتاباً عن منظمة الناصر سماه الفتوة، جمع فيه كل قواعد الفتوة والمروة على حد قوله[٣٠].

والجدير بالذكر، أن مراسيم الانتهاء لحركة الفتوة هذه، مثل لبس سراويل الفتوة، وشرب الانخاب بماء الملح، وحلق جزء من الرأس، وشد المريد بمنطقة أو حزام، كانت مستمدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل، كما استمر أثرها باقياً في نقابات الحرفيين بعد ذلك إلى وقت متأخر. هذا ويلاحظ في فتوة الناصر، أنها تتكون في أساسها من صناع المدن وغيرهم من العامة، إلا أنها قبلت أيضاً عدداً من أمراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة. كذلك درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادي، على منح سراويل الفتوة للأمراء والأعيان المصريين في بعض

---

(٢٩) تنبغي الإشارة هنا إلى أن المؤرخ التونسي المعروف ابن خلدون، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو أمير لا خطر له، وذلك عند قوله في كتابه العبر جـ٣ ص ٥٣٥: «وكان الناصر مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسيب، ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد. . . وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم». والواقع أن ابن خلدون، كما هو معروف، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهي مدة طويلة قد تبعده عن تقدير الوزن الصحيح لقيمة هذا العمل بالنسبة لوقته.

(٣٠) نشر هذا الكتاب (الفتوة لابن العمار) مصطفى جواد، تقي الدين الهلالي، عبد الحليم النجار، وأحمد ناجي القيسي (بغداد ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠).

الأحيان. ولعل منح السراويل للأمراء هو الذي أدى إلى تشبيه الفتوة بالفروسية الأوروبية على أساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage في الغرب، والرباط الجامع بين المريد وأستاذه في الشرق. وإن كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على أن المجتمع الإقطاعي الأوروبي، لا يمكن أن ينشأ من علاقات التبعية فقط، فقد كان من الضروري أيضاً أن يمنح الملوك تابعيهم قطعاً من الأرض بانتظام(٣١).

وكيفما كان الأمر، فالمهم أن هذه الحركات الشعبية التي انخرط فيها الحرفيون، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقي من الخلافة العباسية، بل امتدت غرباً إلى الشام ومصر أيضاً. فيرى بعض المؤرخين أمثال الدوري وسوفاجية أن هناك ارتباطاً وتداخلاً بين حركة العيارين في العراق، وبين فتوة الأحداث التي ظهرت في المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجري، واستمر نشاطها إلى القرن السادس الهجري (١٢ م). واستندوا في ذلك على أن هؤلاء الأحداث كانوا - مثل العيارين - أشبه بميليشيا شعبية تحسب لها الدولة حسابها، وكان لها رؤساء ونقباء ومقدمون ومحلات في المدن الشامية التي تسيطر عليها ولا سيما في حلب ودمشق، حيث كان رئيس فرقة الأحداث هو السيد الفعلي في المدينة، ولا يستطيع أي شخص أن يفرض نفوذه فيها إلا بموافقته والتعاون معه(٣٢).

أما في مصر، فيبدو أن الفاطميين، منذ القرن الرابع الهجري، قد أدركوا - مدى ازدياد أهمية العامة، وخطورة دورهم في الحياة الاقتصادية بالمدن

---

(٣١) راجع (زالنغر: الفتوة، هل هي الفروسية الشرقية - دراسات إسلامية ص ٢٢٣). وكذلك:

Poliak: **Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon** 1250 - 1900. London Royal Asiatic Society 1939.

(٣٢) عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٧٩، وكذلك:

Sauvaget: **Alep, Essai sur le developpment d'une grande ville Syrienne, desorigines au XIX siecle** p. 97 (Paris 1941).

المصرية، ولهذا عملوا على تلافي هذه الحركات الشعبية المعارضة، بإجراء إصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الأمن والنظام والعدالة، وعلى سياسة تحديد الأسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار، وإفساح المجال للنشاط الحرفي والتجاري، ومعاملة الأقباط، وهم عماد الصناعة في مصر، في ذلك الوقت، معاملة سمحة تقوم على مبدأ التسامح الديني، كي يتفرغوا لأعمالهم. وقد أدت هذه الإصلاحات إلى تحسين أحوال المعيشة كما هو واضح من كتابات المعاصرين أمثال المقدسي وناصري خسرو.

لكن المهم هنا، أن الدولة الفاطمية اتبعت في القاهرة سياسة تربوية عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر في بغداد، وذلك بتجنيدها للحرفيين وغيرهم من شباب مصر في فرقة عسكرية عرفت باسم الغلمان أو الصبيان الحجرية، نسبة إلى الحجر أو الثكنات التي أقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصر في شمال القاهرة. ويفهم من كلام المقريزي في هذا الصدد، أن أفراد هذه الفرقة كانوا في البداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمي من مهرة الصناع وأولاد الناس[٣٣] من مختلف الولايات والأعمال المصرية، وأنهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية في الحروب الصليبية بالشام، ثم اضطر الوزير الفاطمي الأفضل بن بدر الجمالي، بعد هزيمته معهم أمام الصليبيين في عسقلان، إلى حل هذه الفرقة، وإعادة تكوينها من أبناء الجند فقط سنة ٤٨٧ هـ. وقد علق المستشرق الانجليزي كاسلز كاي على التنظيم الأول لهذه الفرقة، بأنه أول محاولة لتجنيد المصريين في مصر الإسلامية[٣٤]. وينص المقريزي كذلك على أن هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها أمير يقال

---

(٣٣) يستعمل المقريزي نقلاً عن ابن أبي طي عبارة أولاد الناس تعني هنا عامة الناس من المصريين. أما مفهوم أولاد الناس كمصطلح مملوكي بمعنى أبناء المماليك الأتراك فقد جاء متأخراً بمدة طويلة في عصر دولة المماليك. راجع (المقريزي: الخطط جـ ١ ص ٤٣٣).

(٣٤) انظر:

Cassels Kay: Yaman, its early medieval History by Omara, P. 264, note 50 (London 1931).

له الموفق كما كان لها نقباء وأستاذون وخدام برسمها. ويبدو أن هؤلاء الغلمان كانوا يعدون أعداداً خاصاً للقيام بالأعمال الفدائية السريعة التي تتقدم الجيش الرئيسي لتغطية تحركاته بدليل قول المقريزي: «وكانوا يبيتون في حجرهم بعدتهم وسلاحهم وخيولهم بحيث إذا جردوا، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا في ذلك على مثال النؤابة (أي المقدمة) والأستار[٣٥] (أي الغطاء والستر). ولا شك أن هذا الوصف يذكرنا بفرق الفتوة والأحداث التي كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسي ولها قيادتها الخاصة بها.

أما زمن الأيوبيين والمماليك، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجالة أطلق عليها اسم الحرافيش. وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون في بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزعر العامة. غير أن ابن منظور في معجمه لسان العرب يعطينا تفسيراً واضحاً لهذه التسمية عند قوله: «واحرنفشت الرجال إذا صارع بعضهم بعضاً. واحرنفش الديك أي تهيأ للقتال»[٣٦]. وهذا التفسير أيدته المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش في جيش صلاح الدين، فوصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة، لها قيادتها الخاصة، تتقدم الجيش النظامي في الهجوم دون أن تكون جزءاً أساسياً منه. ومثال ذلك الهجوم الذي شنوه على قلعة بيت الأحزان وهم يصيحون: «الله أكبر» مما أوقع الرعب في قلوب الفرنجة الذين خيل لهم أن المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا في الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسي[٣٧]. وهذا الوصف يذكرنا من غير شك بفرق الفتوة والأحداث والغلمان من قبل.

---

(٣٥) المقريزي: الخطط جـ ١ ص ٤٤٤.
(٣٦) ابن منظور. لسان العرب جـ ٦ ص ٢٨٢ (طبعة بيروت ١٩٥٦).
(٣٧) انظر:
Salah El Beheiry: Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156 - 159.

كذلك يروي لنا المؤرخون أمثلة حية من المقاومة الشعبية التي أبداها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م)، وكيف أنهم كانوا يتحايلون في اختطاف الفرنج بكافة الطرق التي تثير الدهشة والإعجاب، مثال ذلك أن مجاهداً من الحرافيش قور بطيخة وأدخل رأسه فيها ثم غطس في الماء إلى أن قرب من الفرنج فظنه بعضهم بطيخة سائبة في النيل، ولما نزل لأخذها خطفه ذلك الحرفوش وأتى به أسيراً إلى معسكر المسلمين. وهناك قصة صياد السمك أحمد الدمياطي الذي كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر (النيل) خائرين من الجوع، فيطرح عليهم شبكته ويبادرهم بالذبح. هذه الأمثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الإسلامي للجهاد في العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به إلى جانب أعمالهم وحرفهم التي يكتسبون منها.

• • •

**نماذج لبعض الصناعات في المدن الإسلامية:**

تعددت الصناعات في المدن الإسلامية حتى صارت مظهراً من مظاهر ازدهارها الاقتصادي. ويكفي لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون في وصفها، أو أن نشاهد ما بقي منها في المتاحف الإسلامية والدولية. وحسبي في هذا المجال أن أقدم نماذج لبعض الصناعات الحيوية التي كان للإسلام فضل فيها، والتي تتعلق في تصنيفها بمعيشة الإنسان من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه. وأعني بذلك صناعة الملابس وجر المياه، والسكر، والورق، والأسلحة.

---

(٣٨) أحمد مختار العبادي والسيد عبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ص ٢٣٨، ٢٤٢.

## أولاً: صناعة المنسوجات:

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات. ولما فتح العرب هذه البلاد، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والقبطية ونشرها في البلاد التي فتحوها. ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التي تدل على وجود اتصالات وثيقة وتشابه كبير بين صناعات النسيج في المدن الإسلامية إلى درجة المنافسة. فالنسيج الحريري العتابي الذي كان يصنع أصلاً في محلة العتابية بغرب بغداد، لم يلبث أن انتقلت صناعته إلى مصر والأندلس بنفس الاسم. والأثواب الديبقية المصرية الموشاة بالحرير والذهب والتي كانت تصنع في بلدة ديبق قرب دمياط، لم تلبث هي الأخرى أن صارت تصنع في العراق وفارس بنفس الاسم أيضاً. والمقاطع الكتانية الرقيقة التي كانت تصنع بمدينة الاسكندرية، صار الصنّاع في البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية. والمنسوجات التي اشتهرت أصلاً بأصبهان وجرجان في إيران، لم تلبث أن صارت تصنع في الأندلس وغيرها باسم الأصبهاني والجرجاني أيضاً. والقماش المعروف باسم بوقلمون والذي كان يصنع في مدينة تنيس بجوار دمياط، صار يصنع أيضاً في مدينةشنترين Santaren في غرب الأندلس وبنفس ألوانه المتغيرة في اليوم الواحد[٣٩]. كذلك شبهت مدينة كازورون الإيرانية بمدينة دمياط المصرية في صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى «دمياط العجم»، مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين في مصر وفارس. هذا بالإضافة إلى أقمشة السقلاطون Eskerlat الحريرية الوردية التي اشتهرت في الأصل ببلاد اليونان ثم انتشرت صناعتها في المدن الإسلامية شرقاً وغرباً.

---

(٣٩) قيل في تفسير بوقلمون إنه اسم الحرباية باليونانية لأنه يتغير مثلها في ألوان شتى متغيرة. وقيل كذلك إنه اسم دابة بحرية لها وبر في المحيط الأطلسي في غرب الأندلس، وإنها كانت تحتك بحجارة الشاطىء فيقع منها وبر في لين الحرير ولون الذهب فيجمع وتنسج منه في مدينة شنترين ثياب تتلون في اليوم ألواناً. (المقدسي: أحسن التقاسيم ص ٤٢٢، زكي حسن: كنوز الفاطميين ص ٥٢).

وهذا التشابه في الإنتاج إن دل على شيء فإنما يدل على أن الإسلام كان عامل توحيد فني وصناعي إلى جانب كونه عامل توحيد ديني وثقافي بين بلدان العالم الإسلامي.

على أن هذا التشابه في صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود أوليات فيها بكل أقليم حسب الإنتاج الزراعي ووفرة الخام فيه.

فالمشرق الإسلامي بصفة عامة امتاز بزراعة وصناعة القطن الذي انتقل إليه من الهند من قديم، وصارت أهم مراكزه في بلاد ما وراء النهر (تركستان) وشرق فارس. ففي كتاب تاريخ بخاري للنرشخي (ت ٣٤٨ هـ)، نجد وصفاً لنسيج قطني اشتهرت به بخارى وقراها، وهو الكرباس ويسمى أيضاً الزندنيجي لأنه ظهر أول الأمر في قرية من أعمالها تسمى زندنة. وكان هذا القماش يحمل إلى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها، ويتخذ منه الملوك والعظماء ثياباً ويشترونه بثمن الديباج. وكان منه الأحمر والأبيض والأخضر. وكان ببخارى صنّاع مهرة مخصصين لهذا العمل، ودار صناعة (بيت الطراز) لعمل هذه الثياب والبسط والسرادقات وسجاجيد الصلاة. وفي كل عام كان يذهب إليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى[٤٠].

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة. وفي ذلك يقول الثعالبي: «وقد علم الناس أن الكتان لمصر، وأن القطن لخراسان»[٤١].

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن إلى العراق والجزيرة، ومن أهم

---

(٤٠) أبو بكر محمد النرشخي: تاريخ بخارى ص ٣٠، ٣٧. عربه عن الفارسية أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي (مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠، مصر ١٩٦٥).

(٤١) الثعالبي: لطائف المعارف ص ٩٧، آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبو ريده جـ ٢ ص ٣٥٠.

مراكز زراعته البصرة جنوباً، ومجدل ورأس العين وحران وعربان في الجزيرة شمالاً. ويقال إن الحمدانيين عملوا على نشره هناك بين النهرين. ومن ثم قامت صناعات قطنية في العراق، فاشتهرت البصرة بالبز وهو نسيج قطني ثمين تصنع منه الفوط والمآزر والطيالس. كما اختصت الموصل وحران بصناعة أقمشة قطنية رفيعة تعرف بالشاش. بينما بلدة حربي ومدينة بغداد وقراها أمثال باقدرا والحضيرة بصنع الثياب القطنية السميكة(٤٢).

ولم تلبث زراعة القطن أن انتشرت في الشام، وصنعت منه دمشق أقمشة مشجرة سميت باسمها «الدمشقيات». ثم انتقلت زراعته بعد ذلك إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري، حيث اشتهرت مدينة إشبيلية Sevilla بزراعته وصناعته وتصديره، لدرجة أنها نجحت في إنتاج نوع من الأقمشة يقي من بلل الأمطار(٤٣).

أما في مصر فيبدو أن إنتاج القطن كان ضئيلاً بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص، بل كانوا يمزجونه بالكتان أو الصوف أو بمواد أخرى ليفية(٤٤). وتجدر الإشارة إلى أن هناك فارقاً بين القطن في ذلك الوقت وبين القطن الحالي الذي طور الأمريكيون زراعته في نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على أنواع محلية في عالمهم الجديد(٤٥).

وكيفما كان الأمر، فإنه يكفي العرب فخراً أنه عن طريقهم عرفت أوروبا هذا النبات الهام، وأبقت عليه اسمه العربي في لغاتها، ثم أصبح القطن هو والفحم، فيما بعد، أهم مادتين من المواد الخام التي قامت عليها الثورة الصناعية.

---

(٤٢) ياقوت: معجم البلدان جـ ٢ ص ٣٧٣، الدوري: المرجع السابق ص ٧١.

(٤٣) ابن حوقل: صورة الأرض جـ ١ ص ١١٤.

(٤٤) Zaki Hasan: Les Tulunides p. 239.

(٤٥) كوك: التطورات الاقتصادية (تراث الإسلام، القسم الأول ص ٢١٠).

أما الكتان فقد كان له الصدارة في صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته في جميع أنحاء مصر حتى قيل إنه في أيام المجاعات كان الناس لا يجدون شيئاً يأكلونه سوى بذر الكتان.

ومن ثم قامت على الكتان في مصر صناعة المنسوجات التيلية بأنواعها الرقيقة والسميكة. وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تنيس ودمياط وشطا وديبق والاسكندرية، بصناعة الأنسجة الكتانية الرقيقة التي كانت تصنع منها الملابس الداخلية وتلف بها العمائم وتعمل منها الخمر التي تغطي رؤوس النساء. أما الأقمشة التيلية السميكة، فكانت تصنع في مدن مصر الوسطى كالبهنسا، والأشمونين، والفيوم. ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام [٤٦].

كذلك اشتهرت الأندلس بصناعة المنسوجات الكتانية البديعة الغالية التي لا يفرق بينها وبين الكاغد (الورق) الجيد الصقل في الرقة والبياض. وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولارده Lerida وباجة Beja بصناعة الكتان في الأندلس[٤٧]. هذا، ويشير المقدسي إلى أن الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة المطرزة والبسيطة ولا سيما في الأبلة والبصرة. وكذلك انتشرت صناعته في إقليم أذربيجان بإيران[٤٨].

أما في أقصى المشرق الإسلامي، في بلاد ما وراء النهر (جيحون)، فكان يندر وجود الكتان، حتى يحكى أن اسماعيل الساماني أمير بخارى، أهدى لكل قائد من جيشه ثوباً من الكتان كهدية قيمة نادرة[٤٩].

---

(٤٦) ابن حوقل: صورة الأرض ص ١٠٨، راشد البراوي: حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين ص ١٣٤.

(٤٧) الإدريسي: نزهة المشتاق، طبعة دوزي، ص ١٩٢.

(٤٨) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ١٢٨.

(٤٩) آدم متز: المرجع السابق، جـ ٢ ص ٣٥٢.

أما صناعة الحرير، فالمعروف أنها انتقلت قديماً من الصين شرقاً، وبيزنطة غرباً، وانتشرت على شواطىء بحر قزوين، وفي إقليم طبرستان جنوبه، وفي أرمينية وخوزستان (الأهواز)، ولم تلبث هذه الصناعة في العصور الإسلامية أن عمت الأراضي الإيرانية كلها، وحملها العرب أينما ذهبوا، فانتشرت على أيديهم تربية دودة القز، وانتشرت معها صناعة الحرير، حتى أصبحوا زعماء تجارة الحرير في العالم خلال العصر الوسيط.

ومن أهم أنواع الحرير: الخز، وهو نسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف أو الوبر، والأبريسم، وهو حرير خالص، والديباج وهو نسيج حريري موشى بخيوط من الذهب أو الفضة بأشكال الحيوانات ونحوها[٥٠].

وقد اشتهرت سمنان بجبال طبرستان بصنع المناديل المنقوشة والسبنيات العجيبة الصنعة التي كانت تباع السبنية منها بمائتي دينار في ذلك الوقت (القرن الرابع الهجري)، ويقال إن المرأة تعمى من دقة الصنعة وكثرة العمل[٥١].

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاة الثمينة (البروكار Brocart)، ونسب إلى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها في العالم الغربي وهو الدماسك. كذلك اشتهرت العراق بانتاج الحرير أيضاً، فصنعت بغداد الثياب العتابية، وصنعت الموصل أقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها في أوروبا Muslin، كما صنعت الكوفة عمائم من الخز، وأغطية للرأس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم «الكوفية».

أما الحرير في مصر، فكان استعماله محدوداً أول الأمر لعدم العناية بتربية دودة القز، وإن كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والأثرية أن

---

(٥٠) انور الرفاعي: الإسلام في حضارته ونظمه ص ٣٠٢ (دار الفكر ١٩٧٣).

(٥١) أبو دلف مفر بن المهلهل الخزرجي (القرن الرابع الهجري): الرسالة الثانية ص ٣٧ نشرها وترجمها إلى الروسية بطرس بولغاكوف، وأنس خالدوف (موسكو ١٩٦٠).

مصر بدأت تصنع الحرير منذ أيام الفاطميين ويؤيد ذلك أيضاً وجود صناعته في بعض البلاد التي خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرمو التي اشتهرت بصناعة الحرير الموشى بالذهب على أيامهم(٥٢).

وكيفما كان الأمر، فإنه من الثابت أن المناسج المصرية أخرجت قماشاً سداه ولحمته من الحرير الخالص في عصر دولة المماليك. ولعل ذلك يرجع إلى هجرة الصنّاع المشارقة المتخصصين في هذه الصناعة إلى مصر أمام ضغط الزحف المغولي، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الأقمشة الحريرية التي كانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون. وقد كانت الاسكندرية من أهم مراكز هذه الصناعة، واشتهرت بصناعة الوشي والسقلاطون والمنمر (المخطط كجلد النمر)، والطردوحش والأطلس(٥٣).

وتعتبر الأندلس من أهم البلاد التي ازدهرت فيها صناعة الحرير بأنواعه المختلفة، وذلك بفضل عناية أهلها بتربية دودة القز، ووفرة أشجار التوت التي تتغذى القز على أوراقها. ويشير المؤرخ الأندلسي عريب بن سعد (ت ٣٧٠ هـ) إلى دور النساء في انتقاء الشرانق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير إلى أن يفقس في شهر مارس من كل سنة(٥٤).

ومن أهم مراكز تربية دودة القز في الأندلس: البيرة (غرناطة)، ومالقة Malaga وجيان Jaen، وبسطة Baza، وجبال شلير Sierra Nevada،

---

(٥٢) راشد البراوي: المرجع السابق ص ١٣٦، جاك ريسلر: الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب جامع الكتابات الكوفية المعروف باسم:

**Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe,** Tome VI, (Le Caire 1931)

(٥٣) القلقشندي: صبح الأعشى جـ ٢ ص ٥٢ - ٥٣، زكي حسن: المرجع السابق ص ٣٦٧، حلمي سالم: المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٥٤) عريب بن سعد: تقويم قرطبة ص ٣٣، ٤١، نشرة دوزي كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذاري تحت عنوان:

(Le Calendrier de Cordoue de l'annee 1961)

ولورقة Lorca وغيرها. وكان حرير البيرة أجودها، ولذا كان يصدر إلى داخل وخارج إسبانيا(٥٥).

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطىء البحر المتوسط، من أهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية في الأندلس. ويقال إنه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة في نسج الحرير، كما يقدر عدد الأنوال فيها بحوالي ٥٨٠٠ نول(٥٦). ومن أمثلة منسوجاتها: الديباج الموشى والسقلاطون، والأصبهاني والجرجاني، والعتابي المموج، والثياب المعينة أي التي تزدان بنقط صغيرة تشبه عيون الوحش أو بزخرفة هندسية على هيئة العين(٥٧).

كذلك اشتهرت مدينة إشبيلية بالحلل الموشية ذات الصور العجيبة والمنتجة برسم الخلفاء فمن دونهم. وبالمثل يقال بالنسبة للثياب الحريرية السرقسطية في شمال إسبانيا (٥٨). وحينما زار الرحالة العراقي ابن حوقل بلاد الأندلس في القرن الرابع الهجري (١٠ م)، أشاد بأنسجة الديباج الأندلسية، وبالسروج الحريرية، وقال إنها فاقت في صنعها أي مكان في العامل، كما أنها تزيد في كمياتها على ما ينتجه العراق(٥٩). وقد حظيت المنسوجات الأندلسية بشهرة كبيرة في الأوساط الأوروبية الراقية، ونجد ذلك واضحاً في سير الملوك والبابوات والقادة وغيرهم، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة(٦٠). كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الأندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا، ومتحف الفن الزخرفي في بروكسل، وكاتدرائية أوتون بفرنسا، والأكاديمية الملكية بمدريد وغيرها(٦١).

---

(٥٥) الحميري: الروض المعطار ص ٢٤، ٤٥.

(٥٦) المقري: نفح الطيب جـ ١ ص ١٦٢.

(٥٧) عبد العزيز مرزوق: الفنون الزخرفية ص ٢٤.

(٥٨) العذري: ترصيع الأخبار ص ٢٢ نشر عبد العزيز الأهواني: المقري: نفح الطيب، جـ ٣ ص ٢٢١.

(٥٩) ابن حوقل: صورة الأرض جـ ١ ص ١١٤.

(٦٠) (٦١) راجع: Caston Migeon: Arte musulmane p. 18.

أما صناعة الأنسجة الصوفية، فقد انتشرت كذلك في العديد من المدن الإسلامية، ولكن منتجات فارس وأرمينية وبخارى، حظيت بشهرة عالمية لجودة الصوف فيها. ونخص بالذكر منها سجاجيد أصبهان، والبسط الأرمينية القرمزية التي تجلب بلونها الأحمر الفرح والسرور. ويروى أنه(٦٢) كان لأم الخليفة العباسي المستعين، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الأجناس، وصورة كل طائر من ذهب، وأعينها يواقيت وجواهر. وكان لليمن شهرة كبيرة في صناعة المنسوجات الصوفية، ففي عدن كانت تصنع الحبرات، ومفردها حبره، وهي ضرب من الثياب الصوفية الموشاة أو المخططة(٦٣).

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية في العراق بصناعة البسط والطنافس. ويبدو أن كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية أو مأخوذة منها(٦٤). هذا، ويرد ذكر السيجان ضمن الأقمشة الصوفية العراقية وهي طيالس ضخمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون، ويدعى الصنف الخشن منها البت(٦٥).

أما الأقمشة الصوفية في مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس، فكانت تصنع على وجه الخصوص في مدن الوجه القبلي مثل أسيوط وأخميم لكثرة تربية الأغنام هناك، كذلك امتازت المدن المغربية بغزل الصوف وصنع الملابس والفرش الصوفية لوفرة الشياه فيها، فيروي الحسن بن محمد الوزان، المعروف بليون الإفريقي (القرن العاشر الهجري) في كتابه وصف أفريقيا(٦٦)، أن الثياب الصوفية المصنوعة في جبل زرهون وبني يازعة بنواحي فاس، كانت

---

(٦٢) جورجي زيدان: التمدن الإسلامي جـ ٢ ص ١٣٥.

(٦٣) عبد الله غنيم: جزيرة العرب من كتاب المسالك لأبي عبيد البكري ص ١٢٢.

(٦٤) متز: الحضارة الإسلامية جـ ٢ ص ٣٥٥.

(٦٥) صالح العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ٢٥١.

(٦٦) كتاب وصف إفريقيا للحسن الوزان ترجم إلى عدة لغات أوروبية كالانجليزية والفرنسية والاسبانية. أما الأصل العربي فللأسف مفقود.

في مثل ليونة الحرير، بينما الأنسجة الغليظة تصنع في جبال الريف والهبوط شمالاً، وأنه كان يوجد بمدينة فاس خمسمائة وعشرون منسجاً يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين ألف عامل، وثلاثمائة وستين طاحونة. فكان الصوف المغزول يعالج في المبيضات التي يبلغ عددها في فاس خمسين مبيضة، وفي خارجها نحو مائة على ضفة النهر (وادي فاس). وكان هذا الصوف المغزول مما يبيعه النساء في سوق الغزل بالمدينة، ويندر أن تجد مدينة إسلامية في المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الغزل(٦٧).

ولعل الصوف الإسباني الذي اشتهر باسم مارينو Merino ينسب إلى قبائل بني مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الأندلس في القرنين السابع والثامن الهجري، وكانت لهم مراعٍ خاصة لتربية المواشي والأغنام، أشار إليها الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب في كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، الذي قمت بتحقيقه.

وما يقال عن المغرب، يقال أيضاً عن شقيقته الأندلس بصدد الملابس الصوفية، ولا سيما وأن قسوة المناخ في إسبانيا يحتم اهتمامها بمثل هذه الملابس. ولهذا استخرجوا فراء السمور (حيوان مثل ابن عرس)، كما استخدموا فراء القنلية Conejo (الأرنب الجبلي)، والمرعزي المصنوع من شعر الماعز، إلى جانب الملابس الصوفية. وقد اشتهرت كل من سرقسطة، وقونقة Cuenca، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك. أما صناعة السجاد والبسط والحصير، فأهم مراكزها تقع في شرق الأندلس مثل مرسية Murcia، وبسطة Baza، وتنتاله Tentela، وإليها نسب أجود أنواعها فيقال البسطي والتنتالي. ولعل كلمة ألفوميرا Alfombra الإسبانية التي تعني سجادة أو بساط جاءت

---

(٦٧) عبد العزيز بن عبد الله: معطيات الحضارة المغربية جـ ٢ ص ٦٧، ليفي بروفنسال: المرجع السابق ص ٩١ وكذلك:
Roger Le Tourneau: Fes avant le Protectorat, p. 334, Casablanca 1949.

من الكلمة العربية الخمرة أي الحصيرة أو لعلها من الحمرة، لأن اللون الأحمر كان يلعب دوراً رئيسياً في ألوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية في المشرق.

كلمة أخيرة بصدد صناعة المنسوجات، وهي أن حكام المسلمين شرقاً وغرباً، كانت لهم مصانع رسمية خاصة تشتغل لحسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم. وقد أشير إلى هذه المصانع أحياناً باسم دور الصناعة وأحياناً أخرى باسم دور الكسوة، ولكنها اشتهرت عموماً باسم دور الطراز، أي التطريز على الأقمشة بالكتابة المطرزة في نسيج القماش نفسه. وقد شرح ابن خلدون اختصاص هذه المصانع بقوله:

«من أبهة الملك والسلطان ومذهب الدول أن ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديباج أو الأبريسم، تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب إلحاماً وإسداء بخيط الذهب أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب، على ما يحكمه الصنّاع في تقدير ذلك، ووضعه في صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطان فمن دونه، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف الدولة»(٦٨).

والجدير بالذكر أن صناعة كسوة الكعبة في كل عام، كانت تصنع في دور الطراز المصرية في تنيس أو سيدي شطا أو دمياط أو الاسكندرية.

● ● ●

## ثانياً: - استنباط موارد المياه الجوفية:

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماء الشرب وتوفيره لأهل المدن عن

---

(٦٨) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

طريق شبكة من القنوات أو المجاري الظاهرة فوق الأرض[٦٩]، أو الجوفية التي تحت الأرض بطريقة هندسية محكمة بلغت حداً عظيماً من الاتقان. وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة وقوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليلاً ونهاراً. وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف أو الفخار المصمت المتماسك، وأحياناً تصنع من الحجر وتوضع في جوفها أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس.

وكان نظام القنوات الجوفية منتشراً في بعض المدن الإيرانية بالمشرق الإسلامي مثل قم ومرو ونيسابور[٧٠]. كذلك عرفته الجزيرة العربية في الحجاز واليمن حيث كانت هذه المجاري تسمى «الكاظمة» (من كظم الماء أي حبسه) والفقير (من فقر الماء أي فجره وبثقه)[٧١].

وفي الأندلس بنى الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط الأموي في القرن الثالث الهجري مدينة مجريط (مدريد الحالية عاصمة إسبانيا) فوق مستودعات من المياه الجوفية. وقد ثبت أن أصل اسمها مشتق من كلمة مجرى، بالألف الممدودة بالكسر أي بالإمالة، التي هي لهجة أهل الأندلس، ثم بالمقطع الإسباني يط ite الذي في آخر الكلمة الذي يدل على التكثير. فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجاري والقنوات الجوفية التي ما زالت آثارها باقية فيها حتى اليوم[٧٢].

كذلك يروي ابن عذاري أن الخليفة الأموي الحكم المستنصر، أجرى

(٦٩) راجع وصف القناة الضخمة التي حفرت في مدينة ميافارقين أيام الحمدانيين في القرن الخامس الهجري في (أحمد بن الأزرق الفارقي: تاريخ ميافارقين ص ١٦٥ ـ ١٦٦ تحقيق بدوي عبد اللطيف).

(٧٠) ناصري خسرو: سفرنامه ص ٢٧٨، متز: الحضارة الإسلامية جـ ٢ ص ٢٧١.

(٧١) راجع لسان العرب لابن منظور في مادتي كظم وفقر...

(٧٢) انظر (خايمه أوليفر أسين: تاريخ مدريد ص ٨٩ (بالاسبانية)، محمود علي مكي: مدريد العربية ص ٥٢).

الماء العذب إلى سقايات المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٠ هـ، وأنه أجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة، خرق له الأرض، وأجراه في قناة من حجر متقنة البناء محكمة الهندسة، أودع في جوفها أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس، وفي ذلك يقول الشاعر الأندلسي ابن شخيص:

وقد خرقت بطون الأرض من نطف    من أعذب الماء نحو البيت تجريها

وفي المغرب أيضاً وجد هذا النظام وإن كان الاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفظ «الخطارة» مشتقاً من الخطر (بسكون الطاء) بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه. وقد طبق هذا النظام في مدينة مراكش بعد تأسيسها بقليل في عهد علي بن يوسف بن تاشفين في أوائل القرن السادس الهجري. إذ يروي الأدريسي أن المهندس عبد الله بن يونس بعد البحث والتنقيب توجه إلى طرف من أطراف المدينة يعلو فيه مستوى الأرض، ثم حفر فيها بئراً كبيرةً، ثم أوصل من قاعها قنوات تسير تحت الأرض في انحدار حتى توصل الماء إلى مختلف أحيائها قريباً من سطح الأرض. وقد أعجب الأمير المرابطي بهذا الابتكار وأغدق على صاحبه العطايا والصلات، ولم تلبث المدنية أن اتسع عمرانها واكتنفتها الخضرة والحدائق بفضل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التي ما زالت باقية في مدينة مراكش حتى اليوم(٧٣).

كذلك نذكر قصبة المهدية التي بناها الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الأطلسي في مكان مدينة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية، وأجرى لها الماء النقي في سرب تحت الأرض من عين غبولة التي تقع في جنوب غرب الرباط بنحو عشرين كيلو متراً. وما زالت آثار السقايا المتفرعة منها باقية إلى الآن. وبالمثل يقال عن مدينة مكناس التي أجروا لها الماء من عين تاكما على بعد ستة أميال، إلى غير ذلك من

(٧٣) الإدريسي: نزهة المشتاق ص ٦٨، محمود مكي: مدريد العربية ص ٥٣.

الأمثلة التي يضيق المجال عن ذكرها(٧٤).

هذه العبقرية الإسلامية الهيدروليكية في استنباط موارد المياه الجوفية، تجرنا إلى التعليق على عبارة وردت في كتاب الحضارة الإسلامية لآدم متز، تقول: «وقد نالت مياه الشرب في المملكة الإسلامية عناية كبيرة، ولكن مجاريها، رغم هذه العناية، لم تبلغ من الكبر ما بلغته مجاري الماء عند القدماء، وذلك لأن المسلمين كانوا يشفقون من الإسراف في العناية بالأبدان، إشفاق أهل العصور الوسطى في الغرب»(٧٥). هذه العبارة الأخيرة يمكن تطبيقها فعلاً على أهل الغرب في العصور الوسطى، الذين كانوا يرون في الاستحمام والنظافة، نعومة أو ترفا لا يتفق مع ما تقتضيه ميادين القتال من خشونة وشراسة وقذارة. بينما كان الاستحمام والنظافة عند المجاهد المسلم جزءاً لا يتجزأ من إيمانه ولا سيما في مواطن القتال والاستشهاد. وقد يؤيد ذلك ما فعلته محاكم التفتيش Inquisiciones في إسبانيا بعد زوال الحكم الإسلامي منها، إذ عمدت على هدم الحمامات وتحريم الاستحمام الذي صار عندهم شبهة إسلام.

فالمسلمون، على عكس ما قاله آدم متز، قد أسرفوا في العناية بنظافة أبدانهم، بدليل هذه الكثرة من الحمامات التي أنشأوها في مدنهم(٧٦)، والتي

---

(٧٤) ابن صاحب الصلاة: المن بإمامة ص ٢١٨، ٤٤٨، نشر عبد الهادي التازي: أحمد مختار العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٣٣٩، محمد المنوني: العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢.

(٧٥) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي أبو ريدة جـ ٢ ص ٢٦٩.

(٧٦) ضرب ابن خلدون في مقدمته مثالاً ببغداد التي بلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسي المأمون، خمسة وستين ألف حمام! ويبدو أنه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) (جـ ١ ص ٧٤ نشر وترجمة سالمون، باريس ١٩٠٤) ويرى آدم متز أن في هذا العدد مبالغة وتخيل وأن الرقم الصحيح لا يتجاوز العشرة آلاف حمام في القرن الرابع الهجري (الحضارة الإسلامية جـ ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢) وهو عدد ليس بالقليل على كل حال.

كانت عندهم بمثابة السينما أو المسرح عندنا اليوم من الناحية الاجتماعية، فضلاً عن مزاياها الصحية.

وإذا كان الرومان من قبل قد برعوا في إقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الأرض Acuaductos، كالتي ما تزال في مدينة شقوبية Segovia بإسبانيا، فإن العرب أيضاً تدين لهم المدنية بأمثال تلك القنوات الجوفية المحفورة في باطن الأرض.

● ● ●

## ثالثاً: صناعة السكر:

يذهب بعض المؤرخين إلى أن كلمة سكر، وجدت في اللغة السنسكريتية الهندية القديمة، على شكل ساركارا Sarkara، ومنها انتقلت إلى اليونانية باسم سكارو Sakkaro، واللاتينية سكارم Sakkarum ثم استعملها الفرس باسم شكر، والعرب سكر. غير أنهم يعترفون في نفس الوقت، بصمت المصادر القديمة في ذكر زراعته. ولهذا يرجحون أن زراعة قصب السكر، لم تظهر على الإطلاق في الأمبراطورية الرومانية، بدليل أن الرحالة اليوناني القديم سترابون (القرن الأول قبل الميلاد) في وصفه للمنتجات الإسبانية المصدرة إلى روما، لا يذكر اسم السكر بينها. كذلك القديس أيزيدورو الإشبيلي (ت ٦٢٦ م) في كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر. بل إن موسى بن نصير بعد فتحه لإسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م)، لا يذكر اسم السكر ضمن المنتجات والغنائم الإسبانية التي أعدها للخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك[٧٧].

ولا شك أن صمت المصادر القديمة عن ذكر اسم هذا النبات الهام،

---

(٧٧) انظر (تراث الإسلام جـ ١ ص ٣٠٦ وكذلك: Marceira: La Cana de Azucar, pp. 6 - 12)

حتى بداية عصر الفتوحات العربية، يبين أصالة الدور الإسلامي بعد ذلك في زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه ثم تصديره إلى العالم الخارجي. ويفهم من كتابات المؤرخين الأندلسيين المتقدمين أمثال الرازي وعريب بن سعد، أن محصول قصب السكر كان كبيراً في الأندلس في القرن الرابع الهجري، وأن من أهم مراكز إنتاجه وتصنيعه البيره (غرناطة)، ومالقة، والمنكب، وجليانه، وشمخاله ثم إشبيلية ولا سيما في جنوبها الشرقي عند جنة المصلي(٧٨).

واستمر إنتاج السكر في الأندلس حتى سقوط الحكم الإسلامي بها سنة ١٤٩٢ م لدرجة إن الإسبان سمحوا لعدد من المورسكيين (المسلمين المعاهدين) المشتغلين بزراعة السكر، بالبقاء في إسبانيا، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهم تضاؤل كمية إنتاجه(٧٩).

أما في المشرق الإسلامي، فأول ذكر لزراعة قصب السكر وتكريره كان في إقليم خوزستان (الأهواز) في القرن الثاني للهجرة، وأن محصوله كان على درجة عالية من الكثافة والجودة ولا سيما في مدينة أصبهان(٨٠). أما في مصر، فإن قصب السكر كان ولا يزال من المحاصيل الزراعية الهامة ولا سيما في أراضي الوجه القبلي. ونسمع عن أول زراعته بها من بعض أوراق البردى التي يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري. وقد توسع المصريون في زراعته لشدة الطلب عليه. وقد ذكر الأدريسي في أواخر العصر الفاطمي أن زراعته كانت منتشرة على جانبي النيل من الصعيد حتى مصب النهر شمالاً(٨١). بل ويذهب القلقشندي إلى أن شهرة سكر مصر كانت تفوق شهرة سكر الأهواز

---

(٧٨) الحميري: الروض المعطار ص ٢١، ٢٤، ياقوت: معجم البلدان جـ ٣ ص ١٣٠.

(٧٩) (Imamuddin: Some Aspects of the Socio - Economic and Cultural History of Spain (711 - 1492) p. 88 - 89.

(٨٠) أبودلف الخزرجي: الرسالة الثانية ص ٤٢ نشر بطرس بولغاكوف وأنس خالدوف، (دار النشر للآداب الشرقية، موسكو ١٩٦٠).

(٨١) راشد البراوي: المرجع السابق ص ٧٠.

في العالم الإسلامي[٨٢]. وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطابخ والمسابك، وقد انتشرت في مختلف المدن المصرية ولا سيما في الأماكن القريبة من زراعته، نذكر منها: الفسطاط، والمنيا، والفيوم، والبلينا، وأسيوط، ثم قفط التي كان فيها وحدها، في القرن الثامن الهجري، أربعون مسبكاً للسكر، وست معاصر للقصب، وأصبح السكر الجيد ينسب إليها ويسمى قفطي[٨٣].

هذا، وتطنب المصادر المعاصرة في وصف كميات السكر الضخمة التي كان حكام مصر يستهلكونها في عمل الحلوى التي توزع على الناس في الأعياد والمواسم. أما في العراق، فيذكر الثعالبي أن قصب السكر كان ينتج بوفرة فيه، ولا سيما حول البصرة وفي سنجار[٨٤].

وبعد، فإنه يمكننا أن نختم الكلام عن هذه الصنعة الحلوة بعبارة حلوة كذلك أوردها المستشرق كوك عند قوله: «ولهذا يمكن أن يقال بحق أن تراث الإسلام، من وراء كوبا في عهد كل من باتيستا وكاسترو، لأن العرب كان لهم نقطة الانطلاق في زراعة قصب السكر»[٨٥].

## رابعاً: صناعة الورق:

صناعة الوراقة ـ على قول ابن خلدون ـ من توابع العمران واتساع نطاق الدولة حيث كثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلها في الآفاق، فانتسخت وجلدت وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين. يكتبون في

(٨٢) صبح الأعشى جـ ١ ص ٢٧٢.
(٨٣) المقريزي: الخطط جـ ١ ص ٢٣٢، حلمي سالم: المرجع السابق ص ٧١ ـ ٧٢.
(٨٤) عبد العزيز الدوري: المرجع السابق ص ٧٠.
(٨٥) تراث الإسلام جـ ١ ص ٣١١.

الرقوق، وفي القراطيس أو الطوامير التي تصنع من البردى، وكلها كانت أدوات رفه (ترف) نادرة الوجود وغالية الثمن ثم طما بحر التآليف والتدوين وكثر ترسيل السلطان وصكوكه، وضاقت الرقوق الجلدية والقراطيس البردية عن ذلك، فأشار الفضل بن يحيى البرمكي على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكاغد (أي الورق)، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد، وهذا الشغف بالعلم والكتب[٨٦] وهكذا أنشىء أول مصنع للورق في بغداد سنة ١٧٨ هـ/٧٩٤ م.

ومن المعروف أن هذه الصناعة في الأصل نقلت من الصين إلى سمرقند[٨٧]، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد قتيبة بن مسلم سنة ٩٤ هـ/٧١٣ م، عملوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند أكبر مركز لصناعة الكاغد أو الورق، ومنها انتقل إلى بغداد ثم انتشر في جميع البلاد الإسلامية لرخصه ونعومته وسهولة استعماله، بينما أخذ الرق الجلدي والبردى المصري في الاختفاء.

ولا شك أن صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي، يعتبر حدثاً حضارياً كبيراً سبقوا به أوروبا قروناً عديدة، إذ إنه من المعروف أن أقدم المصانع التي أنشئت لصناعة الورق في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا، ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي. أما في انجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ[٨٨].

وإلى جانب سمرقند التي ظلت وقتاً طويلاً المدينة الممتازة للورق الجيد، ظهر الورق البغدادي كما رأينا، ثم الورق الشامي الذي كان يصنع في دمشق

---

(٨٦) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٨٧) تقع سمرقند في بلاد ما وراء النهر (جيحون) وهي حالياً مدينة في الجمهورية الأزبكية السوفياتية. وكانت قاعدة للعاهل المغولي تيمورلنك وفيها قبرة.

(٨٨) من مقال نشره المرحوم عثمان الكعاك في مجلة المباحث التونسية عدد ٢٥.

وحماة وطرابلس ثم في طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصري وإن كان يأتي في مرتبة تالية من حيث الجودة والقطع.

أما في الأندلس، فإنه من المحتمل أن تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الأموي، وإن كان أول ذكر لهذه الصناعة أورده الإدريسي في القرن السادس الهجري عند كلامه على مدينة شاطبة Jatiba في شرق الأندلس إذ يقول: «ويعمل بمدينة شاطبة بالأندلس من الكاغد ما لا يوجد له نظير بمعمور الأرض، وإنه يعم المشارق والمغارب»[٩٠].

كذلك قامت صناعة الورق في مدينة بلنسية Valencia الواقعة في شمال شاطبة على البحر المتوسط. ويبدو من المخطوطات المحفوظة في المكتبات الإسبانية أن ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من ألياف نبات الشهدانج[٩١].

أما في المغرب، فقد كانت كل من مدينتي سبتة وفاس في طليعة مراكز إنتاج الورق على عهد الموحدين في القرن السادس الهجري[٩٢].

● ● ●

## خامساً: صناعة الأسلحة:

استخدم المسلمون جميع أنواع الأسلحة المعروفة في العصر الوسيط. استخدموا السيوف والرماح والنشاب أي السهام ذات النصول المثلثة، كما

---

(٨٩) القلقشندي: صبح الأعشى جـ ٢ ص ٤٨٥ - ٤٨٧.

(٩٠) الأدريسي: نزهة المشتاق، طبعة دوزي ودى خوية ص ١٩٢.

(٩١) انظر:

(Carreras: Historia de Jativa, I, p. 47 - 48, 1933

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله: المرجع السابق جـ ٢ ص ٨١، محمد المنوني: المرجع السابق ص ٢٥٦.

استخدموا أقواس اليد والرجل، وأقواس اللولب التي تشد بواسطة لولب، وأقواس الركاب التي تشد من ركاب الخيل. كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهي أعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومضرسة، والدبابيس وهي تشبه اللتوت إلا أن رؤوسها مدورة ومضرسة، والطبر أو الطبرزين وهي الفأس، والدرق اللمطية لاتقاء ضربات العدو وسهامه، وهي مغطاة بجلد اللمط وهو حيوان يعيش في الصحراء. كذلك لبسوا الخوذات أو البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التي تحمي صدورهم، والدروع المسبلة ذات المغافر الملثمة التي تغطي جميع أجزاء الجسم.

هذا، وكان الحصان يعتبر سلاحاً هاماً من أسلحة الجيش، ولذا اهتموا بتربيته وإعداده وتدريبه، كما اهتموا بسلامته وتغطية جسمه بدروع فولاذية أو جلدية تسمى التجافيف. ويشير العذري على سبيل المثال إلى أن ساحل تدمير (مرسيه) بشرق الأندلس، كان مركزاً لتربية الخيل حتى إنه كان يخرج ألف فرس من كل ألوان الخيل في كل عام(٩٣).

كذلك استخدم المسلمون أسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والأسوار.

كل هذه الأسلحة صنعها المسلمون في بلادهم الممتدة شرقاً وغرباً، معتمدين في ذلك على ما لديهم من مواد خام وأيد صناعية ماهرة. وقد أمدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية، بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولا سيما مناجم الحديد التي كانت منتشرة في فرغانة، وكابل، وكرمان، وأذربيجان، وأرمينية، ولبنان والشام، وصقلية، والمغرب والأندلس. هذا إلى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيزنطة.

وعلى أساس هذه الخامات الحديدية، قامت صناعة الأسلحة التي اشتهرت باسم أماكن صنعها في العالم الإسلامي مثل: السيوف الفارسية،

---

(٩٣) العذري: ترصيع الأخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الأهواني.

والسيوف اليمنية، والسيوف الشامية كالمشرفية والدمشقية، والسيوف الحنيفية التي كانت تصنع في الحجر عاصمة بني حنيفة في اليمامة. ومثل الرماح الخطية التي كانت تصنع في الخط بين البحرين وعمّان على الخليج العربي. كذلك كان الفولاذ الأندلسي مشهوراً بجودته في أنحاء العالم، ومن أهم مراكز صناعته: طليطلة، وغرناطة وإشبيلية ومرسية والمرية، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الآلات الحربية.

ولقد اشتهرت مدينة سبتة بأسلحة الرمي حتى صارت بعض الأسر تتوارث صناعتها هناك. كذلك اشتهرت مدينة فاس في المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة في ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بني سعيد المجاورة.

وإلى جانب هذه الأسلحة التقليدية، توصل المسلمون إلى اختراع أسلحة متطورة، مثال ذلك أنهم صنعوا قدوراً خزفية في حجم الرمانة محشوة بالجير والنشادر والبول، وأطلقوا عليها اسم القدور الكفيات، لأنها تلقى على العدو باليد أو الكف مثل القنابل اليدوية، فإذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد، انكسرت وخرجت رائحتها في خياشيمه وسببت له اختناقاً[٩٤].

كذلك استخدم المسلمون قدوراً أخرى وهي قوارير النفط أو نيم النفط التي تحتوي على مادة حارقة أساسها النفط. فإذا ألقيت على هدف من الأهداف أشعلت النار فيه. وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل وأطلقوا عليه اسم النار الإغريقية.

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التي في بلادهم، والتي كانت تكثر في إيران والعراق وصقلية. فيحدثنا الرحالة أبو دلف الخزرجي (القرن الرابع الهجري) عن عيون النفط التي في باكويه من أعمال

(٩٤) النويري السكندري: كتاب الإلمام لما جرت به الأحكام المقضية في وقعة الاسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية.

شروان في إقليم طبرستان، وكيف أن قبالة (ضمان) كل عين منها بلغ ألف درهم في اليوم[٩٥]. كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسي (القرن السابع الهجري) طريقة استخراج زيت النفط من الآبار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقي لجزيرة صقلية، وكيف أن الرجل الذي ينزل في البئر كان عليه أن يغطي رأسه ويسد مسام أنفه وإلا هلك لساعته[٩٦].

وفي أواخر القرن السابع الهجري (١٣ م) توصل مسلمو المغرب والأندلس إلى اكتشاف خاصية أخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة إذا اختلطت بملح البارود أو النشادر، وحصى الحديد في درجة حرارة عالية. وهذا الاكتشاف أدى إلى ظهور المدافع والأسلحة النارية. وفي هذا الصدد يروي ابن خلدون أن سلطان المغرب يعقوب المريني عندما هاجم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية في الجنوب) سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٢م)نصب عليها هندام (آلة) النفط القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة باريها[٩٧].

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الأحمر هذا السلاح الجديد في حصار مدينة أشكر Huescar في جنوب الأندلس. وفي ذلك يقول الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب: «وفي سنة ٧٢٤ هـ (١٣٢٤ م) نازل السلطان بلدة أشكر، ونشر عليها الحرب، ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط، كرة محماة، طاقة البرج المنيع، فعاثت عياث الصواعق السماوية، ونزل أهلها قسراً على حكمه، وفي ذلك يقول شيخنا ابن هذيل: -

وظنوا بأن الرعد والصعق في السما   فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
غرائب أشكال سما هرمس[٩٨] بها   مهندمة تأتي الجبال فتنهد

---

(٩٥) أبو دلف الخزرجي: الرسالة الثانية ص ١٢.

(٩٦) ابن الشباط: وصف الأندلس ص ١٨٥ نشر أحمد مختار العبادي.

(٩٧) ابن خلدون: العبر جـ ٧ ص ١٨٨.

(٩٨) هرمس Hermes الاسم اليوناني للإله الروماني Mercure إله الفصاحة والتجارة والسرقة، ولذا

ألا إنها الدنيا تريك عجائباً وما في القوى منها فلا بدّ أن يبدو(٩٩)

ومن الطريف أن المصادر الإسبانية المعاصرة في وصفها لأحداث هذه الحرب، أشارت إلى هذا السلاح الجديد. ففي حوليات ثوريتا الإسبانية، نجد العبارة التي تقول ما معناه:

«وانتشرت الإشاعات أن ملك غرناطة يمتلك سلاحاً جديداً مبيداً»(١٠٠).

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ أحداثها، أن مسلمي المغرب والأندلس توصلوا إلى استخدام الأسلحة النارية قبل ظهورها في أوروبا لأول مرة في موقعة كريسي Creasy سنة ١٣٤٢ م، في حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا، والتي انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها إلى هذا الاختراع. كذلك نلاحظ أن المسلمين استعملوا كلمة «النفط» بمعنى النار الأغريقية الحارقة، كما استعملوها أيضاً بمعنى المدفع المدمر الهادم الذي يحدث فرقعة مثل الصواعق السماوية. ولا يزال يوجد في المغرب وفي مدينة العرائش بالذات، مدافع أثرية يرجع تاريخها إلى بداية العصر الحديث في عصر السعديين (القرن العاشر الهجري) قد نقش عليها ما يفيد ذلك: «أمر بصنع هذا النفط السعيد، السلطان كذا.....»(١٠١).

● ● ●

---

= أطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذي لا يعرف كيف يمسك. ويرى ابن خلدون في مقدمته ص ٤١٢ أن هرميس هو اول من ابتكر صناعة الحياكة أو الخياطة وأنه هونفسه النبي إدريس عليه السلام أقدم الأنبياء. وسواء أكان هرمس مثل الزئبق أو مثل الخياط الماهر، فالتشبيه هنا يرمز لغرابة الاختراع.

(٩٩) ابن الخطيب: اللمحة البورية ص ٧٢.

(١٠٠) انظر:

J. Zurita: Anales, II p. 31.

(١٠١) راجع ما كتبناه في هذا الموضوع في:

Hespéris, 1959, 3 - 4 Trimestres

**سوق المدينة:**

لا شك أن سوق المدينة، هي مرآة حياتها الاقتصادية، وعنوان نشاطها التجاري والصناعي بل والاجتماعي أيضاً. وقد تشابهت الأسواق الإسلامية في مظهرها العام تقريباً، فأغلبها مسقوف كي لا تتعرض لعوامل الطبيعة، والبعض الأخر مكشوف. وكان لأهل الصنائع والحرف محلات فيها، ولكل صنعة أو سلعة أو تجارة، سوق مفردة خاصة بها. وقد أشار اليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) إلى هذه الظاهرة في وصفه للسوق العظمى ببغداد وهي الكرخ التي تقع في الجانب الغربي منها، يقول «ولكل تجارة شوارع وحوانيت معلومة، ولا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، ولا يباع صنف مع غير صنفه، ولا يختلط أصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم، فكل أهل تجارة منفردون بتجارتهم، وكل أهل مهنة معتزلون عن غير طبقتهم»(١٠٢).

كذلك أعطانا المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) في خططه، وصفاً تفصيلياً ضافياً لقصبة القاهرة وهي أسواقها التي تمتد إلى ما لا نهاية، وكلها مصنفة إلى أسواق خاصة بكل سلعة أو صنعة أو تجارة على حدة، لدرجة أنها سميت باسم هذه السلع في كثير من الأحيان.

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلع المعروضة في الأسواق، ولكن نكتفي بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الأقمشة ومن يتصل بهم من أصحاب الحرف مثل النساجين والحلاجين والصباغين والخياطين والكوائين، وكل من لهم علاقة بصناعة المنسوجات. ومثل سوق الوراقين أو الكتبيين الذي تباع فيها الكتب. وقد ذكر اليعقوبي أنها على أيامه في بغداد كانت تحتوي على مائة مكتبة. ومثل سوق السلاح حيث تباع القسي والسهام والدروع وغنائم الحرب أحياناً. وهناك سوق الكفتيين الذي اشتهر بصناعة قطع النحاس المكفت، وهي الأوعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهب

---

(١٠٢) اليعقوبي: كتاب البلدان ص ٢٣٩.

والفضة كالأباريق والمباخر والصواني. وسوق النجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومن أشهرها المشربيات. ومثل سوق الحلاويين في القاهرة التي كان يباع فيها السكر والعسل، والحلوى المصنعة منهما، ومنها الحلوى الملونة التي تصنع في هيئة بنات (عرايس المولد) أو فرسان أو في هيئة حيوان كالحصان والأسد والقط[١٠٣]. وتسمى العلاليق لأنها تعلق بخيوط.

ولقد تميزت السوق الإسلامية بنوع من المنشآت التي تعرف باسم القياسر ومفردها قيسارية، وتباع فيها المنتجات الصناعية وسلع الترف وغير ذلك. ولا يزال يوجد في مدينة غرناطة قيسارية Caesaria من هذا النوع. كذلك تميزت بعض الأسواق الإسلامية بإقامة المساجلات الشعرية والأدبية فيها على عادة أسواق العرب القديمة، مثال ذلك سوق المربد في البصرة التي كان يؤمها كبار الشعراء أمثال الفرزدق وجرير في القرن الثاني الهجري. واستمرت حتى القرن السابع الهجري. وقد عملت العراق حديثاً على إحيائها من جديد بإقامة المهرجانات الشعرية بالبصرة من باب ربط الماضي بالحاضر.

كذلك تميزت السوق الإسلامية، بوجود نوع من التآزر والتماسك بين أفراد أصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسماً واحداً أو مجتمعاً قائماً بذاته. وقد وصف الحسن الوزان المغربي هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله: «وإذا ما حدث وأنتج أحد الصنّاع عملاً جميلاً ماهراً لم يرَ مثيل له من قبل، كان يرتدي رداءً من الحرير، ويطاف به بين الحوانيت، يصحبه الموسيقيون فيما هو أشبه بموكب النصر، ويعطيه كل شخص بعض المال. ولقد رأيت في القاهرة أحد هذه المواكب التشريفية لرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به مقيداً على قطعة من الورق. كما رأيت أحد أعمال القوة العظيمة قام بها أحد السقائين الذين يسيرون في الشوارع حاملين قرباً من الجلد تتدلى في أعناقهم.

---

(١٠٣) المقريزي: الخطط جـ ٢ ص ٩٩ - ١٠٠، جاستون فييت: القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة: مصطفى العبادي، ص ١٦٢.

فقد تراهن مع شخص آخر أن يحمل قربة عجل مملوءة بالماء تشد إليه بسلسلة من الحديد. وفعلاً استمر هذا الرجل طيلة سبعة أيام متتابعة من الصباح إلى المساء يحمل هذه القربة التي علقت بسلسلة على كتفه العاري، ففاز بالرهان، وحاز شرف موكب نصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين في القاهرة الذين بلغ عدذهم ثلاثة آلاف سقاء»(١٠٤).

ظاهرة عامة أخيرة تميزت بها السوق الإسلامية، وهي وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذي يعتبر القلب النابض للحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية.

**الرقابة على الأسواق:**

كانت الرقابة على السوق منذ أيام الخليفة عمر بن الخطاب في يد موظف خاص يدعى العامل على السوق. وكان من واجباته مراقبة الأوزان والمكاييل، والتحكيم في الخلافات التي تنشأ بين أصحاب المهن، وجمع ضريبة الأسواق أحياناً. ويمكن اعتبار هذه الوظيفة أصل وظيفة المحتسب التي ذكرت في التاريخ الإسلامي لأول مرة في عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط (حوالي ١٠٣ هـ) حيث كان مهدي بن عبد الرحمن ثم أياس بن معاوية، محتسبين في واسط، ثم كان عاصم الأحول على الحسبة في الكوفة، ثم اكتسبت الحسبة أهمية كبيرة بعد ذلك في العصر العباسي وفي بقية أنحاء العالم الإسلامي(١٠٥).

وهكذا نرى أن نظام الحسبة يعد من أوائل النظم الإسلامية ظهوراً، لهذا كانت له صفة دينية في أساسه الأول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت في القرآن: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف

---

(١٠٤) جاستون فييت: المرجع السابق ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(١٠٥) صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ص ٢٦٨.

وينهون عن المنكر﴾. فوظيفة المحتسب إذن، هي الأمر والنهي وتغيير المنكر في المشاكل اليومية الواضحة التي لا نزاع فيها والتي لا تحتاج إلى حلف يمين أو سماع شهود أو إقامة حدود، فهذه كلها من اختصاص القاضي ولا دخل للمحتسب فيها، أما التعزيرات أو الأحكام التأديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب.

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الإشراف على العمال والتجار والصنّاع وكل من يصح أن يخدع عملاءه بأي صفة كانت مما يؤدي إلى الأضرار بالجماعة الإسلامية. فالمحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية في المدينة.

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب:

**أولاً: منكرات الأسواق:** مثل بيع الخمور وسائر المحرمات ونقص المقياس وتطفيف الميزان والمبيعات المغشوشة إلى غير ذلك من المعاملات الجارية في الأسواق. ويفهم من كلام المؤرخين أن أسعار المبيعات كانت محددة، وتوضع عليها أوراق بسعر كل سلعة بأمر من المحتسب.

**ثانياً: الإشراف على الآداب العامة:** كان المحتسب يعتبر مشرفاً على أخلاق المجتمع ومن ثم فإن من واجباته أن يراعي إقامة الصلوات في أوقاتها، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا إلى جانب إشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الآداب العامة في الأزقة والطرقات.

وولاية الحسبة كان يطلق عليها في الأندلس في بادىء الأمر اسم ولاية السوق أو أحكام السوق، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التي انتقلت إلى الإسبانية Zabazoqoque أما لفظ المحتسب الذي شاع في المشرق، فقد انتقل إلى الأندلس والمغرب في فترة متأخرة يمكن تقديرها بأواخر القرن

السادس الهجري ثم انتقل بدوره إلى إسبانيا المسيحية تحت اسم almotacen أو almotasaf.

هذا، وقد تكلم الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، والمقريزي في كتابه إغاثة الأمة بكشف الغمة، عن ولاية الحسبة في المشرق، وهي لا تختلف عنها في المغرب والأندلس، إلا أن ولاية الحسبة في المغرب والأندلس كانت أكثر تحديداً منها في المشرق، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية في تلك البلاد بحيث يمكن أن يقال إن نظام الحسبة في المغرب والأندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط. ولعل أحسن دليل على أهمية المحتسب في الأندلس من الناحية العملية، أن ملوك إسبانيا المسيحيين، كانوا كلما استردوا من المسلمين إقليماً، أبقوا فيه المحتسب، ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل في اللغة الإسبانية كما رأينا ويطلق على الوالي المكلف بضبط الموازين والمكاييل. أما في المغرب، فالدليل على أهمية وظيفة المحتسب وشدة الحاجة إليها، أنها ما زالت باقية مستمرة إلى اليوم في المدن المغربية، بينما زالت من المشرق.

ويلاحظ أن اختصاصات المحتسب حالياً في المغرب لا تختلف كثيراً عما كانت عليه في العصر الوسيط(١٠٦).

وهكذا، نرى مما تقدم أن المدينة الإسلامية هي أساس التمدن الإسلامي لأن الإسلام دين مدني، نزل الجزء التوحيدي منه في مدينة مكة المكرمة التي كانت من قديم مركزاً دينياً مقدساً، كما كانت مركزاً تجارياً واقتصادياً هاماً، ثم نزل الجزء التشريعي منه في بيئة حضرية أخرى، وهي يثرب التي سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنوّرة للدلالة على أنها مقر النبي

---

(١٠٦) ليفي بروفنسال: المرجع السابق ص، انظر كذلك آخر عمل علمي صدر حول هذا الموضوع.

(Pedro Chalmeta: El Senor del Zoco en Espana, Madrid 1973

(ﷺ) بعد هجرته، وللدلالة أيضاً على أنها مركز حضاري.

ومع حركة الفتوحات العربية، استمر إنشاء المدن والمراكز العمرانية الإسلامية في المشرق والمغرب، لتكون مراكز إشعاع حضاري، وهو أمر طبيعي، لأن البناء والعمران من مستلزمات التحضر، ولأن كل حضارة لا تنحصر في الموطن في الذي نشأت فيه، بل لا بدّ لها من اختراق حدود هذا الوطن والانتشار فيما حولها كي تتواصل وتتفاعل مع حضارات الشعوب الأخرى.

فالحضارة الإسلامية إذن، لم تنشأ من فراغ، وإنما سبقتها حضارات هي مصادرها التي أثرت فيها، إذ إن الحضارات أخذ وعطاء وتأثير وتأثر وتداخل وتفاعل وتبادل وترابط بين القديم والجديد، إيماناً بسنة التطور.

ولقد حاولنا أن نبين ـ بشكل سريع ـ مدى أهمية المدن في نشأة هذه الحضارات بمظاهرها المختلفة، وقلنا إن المدن تختلف عن القرى في أساسها ووظائفها وطبيعة سكانها. فأهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة وما يتبعها من أعمال النقل والصيرفة، كما يشتغلون بالصناعة وحرفها المختلفة، وبالإدارة والثقافة والخدمات العامة. وقد قصرت كلامي في هذا الموضوع على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية، وهي الصناعة، وأربابها، وألوانها، وأسواقها، والمشرفون عليها، وأوجه نشاط عمالها في خضم الحياة المدنية سواء أكانت دينية أو حربية.

## ثانياً: التجارة الإسلامية ومسالكها في العالم الإسلامي

إلى جانب الصناعة المتقدمة، نشأت تجارة عالمية إسلامية واسعة شملت العالم المعروف في ذلك الوقت وربطت بين أجزائه. ويلاحظ في هذا الصدد أن طبقات المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، لم تكن ـ كما هو الحال اليوم ـ طبقات رأسية، بل كانت طبقات أفقية على طول امتداد عالم الإسلام. فهناك طبقات العلماء والتجار والجنود... الخ. وكان أفراد كل طبقة من هذه الطبقات يتعاطفون فيما بينهم مهما بعدت المسافات، وفرقت بينهم المذاهب والسياسات. لهذا لعبت التجارة والتجار دوراً إيجابياً هاماً في توحيد عالم الإسلام، ونشر دينه ولغته وحضارته فيما وراء حدوده عن طريق القدوة الحسنة، وحسن المعاملة. فإلى هؤلاء التجار وغيرهم من جنود الله المجهولين من الرحالة والصوفية والعلماء، يرجع الفضل في امتداد الإسلام إلى كل بقاع العالم وانتشار جماعاته في كل بلد من بلاد الدنيا.

وهناك عوامل أخرى ساعدت على نمو التجارة الإسلامية وانتشارها، نذكر في مقدمتها أن الإسلام ظهر في بيئة تجارية وهي البيئة المكية، وأن الرسول (ﷺ) وخلفاءه الثلاثة الأولين، وعدداً كثيراً من كبار الصحابة، اشتغلوا بالتجارة، فرفعوا من شأنها في نظر المسلمين، كما وردت أحاديث نبوية تشجع التجارة وتضع التاجر الأمين في مرتبة النبيين والصديقين والشهداء[1].

(١) راجع (الجاحظ: البخلاء ص ٣٠١، المقدسي: اليواقيت ص ٢٧؛ الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي ص ١١٩).

هذا، ومن المعروف أن الرسول (ﷺ) كثيراً ما كان يستخدم في كلامه بعض المصطلحات التجارية مثل البيعة والمبايعة بمعنى الاتفاق والموافقة، بغرض تقريب مفهومها الديني والسياسي للناس. ولم تلبث أن صارت مبايعة الخلفاء بعد ذلك سنة متبعة تتم مصافحة بالأيدي كما يفعل المتبايعان في البيع والشراء عند العرب من قديم.

ثم إن الموقع الجغرافي للعالم الإسلامي بعد اتساعه، جعله يملك قلب العالم المعروف في العصر الوسيط، ويشرف على معظم الطرق التجارية الممتدة من أواسط آسيا والصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً(٢).

ومن أشهر هذه الطرق والمسالك التجارية نذكر: ـ

١ ـ الطريق البحري إلى الهند والصين:

ويبدأ من مدينة البصرة في جنوب العراق، ثم تسير السفن في الخليج العربي إلى ميناء سيراف. وهي بلدة مندرسة كانت تقع جنوبي شيراز على الساحل الإيراني قبالة البحرين. وكانت تعد من الموانىء التجارية الإسلامية الهامة، إذ اشتهرت بتجارة اللؤلؤ والبهار Spices، وكانت مرسى للسفن الكبيرة التي تنقل تجارة المسلمين إلى بلاد الهند والصين. ومن رواد المسلمين الأوائل الذين سلكوا ووصفوا هذا الطريق البحري نذكر التاجر سليمان في أوائل القرن الثالث الهجري (٩ م) الذي كان من أهالي سيراف وسافر منها عدة مرات إلى بلاد الهند والصين وجزائر البحار المجاورة، وله كتاب بعنوان «سلسلة التواريخ» كتبه سنة ٢٣٧ هـ (٨٥١ م) يصف فيه هذا الطريق الملاحي من سيراف إلى خانفوا (كانتون الحالية) أكبر موانىء الصين ومجمع التجار، ويقارن بين أحوال أهل الهند وأهل الصين، ويذكر قصصاً أسطورية طريفة صارت جزءاً من الأدب الشعبي العربي بعد ذلك. فمنْ المعروف أن القصص المشهورة باسم أسفار السندباد وغيرها من قصص ألف ليلة وليلة ما

---

(٢) راجع (حسين مؤنس: عالم الإسلام ص ٣٢٢).

هي إلا نتاج ذلك القصص الشعبي الذي ظهر في سيراف والبصرة، والذي يصور مغامرات هؤلاء التجار من أمثال سليمان التاجر ومن جاء بعده مثل ابن وهب (أو ابن هبار)، والمسعودي، وأبي زيد حسن السيرافي البصري الذي كتب تكملة لرحلة سليمان التاجر بعنوان «ذيل على كتاب سلسلة التواريخ». وقد طبعت رحلة سليمان التاجر وذيلها، على يد مستشرقين فرنسيين في باريس سنة ١٨١١ م أمثال رينو وفرّان ثم سوفاجيه من بعدهما.

وكانت الرحلة من مدينة البصرة إلى ميناء كانتون بالصين تستغرق ستة أشهر تقريباً وتحمل معها إلى الشرق الأقصى المنسوجات والسجاجيد والمصنوعات المعدنية وخام الحديد وسبائك الذهب والفضة والعاج والكهرب والكافور. ثم تعود محملة ببضائع الصين كالحرير والغضائر الخزفية، والدار صيني (القرفة) Cinnamon، والمسك والعود. ومن الهند خشب الساج والخيزران والقرنفل والصندل والنارجيل والعطور والثياب المخملية، ومن جزيرة سرنديب (سيلان) الياقوت والماس والدر.. الخ[٣].

٢ ـ الطريق البري إلى الهند والصين:

ويعرف بطريق الحرير العظيم أو طريق خراسان، لأنه يبدأ من بغداد ويمر شرقاً عبر خراسان من نيسابور إلى مرو ومنها إلى بخارى وسمرقند ويستمر شرقاً إلى بلاد الشاش (طشقند) وفرغانة من بلاد الترك إلى أن يصل إلى كاشغر عند حدود الصين، ومنها يدخل التجار إلى الصين. وعلى الرغم من طول هذا الطريق ومشقته وخطورته، إلا أن كثيراً من تجار المسلمين سلكوه في حراسة الصغد في وسط آسيا وهم شعب إيراني الأصل ولهم مستعمرات ومراكز ممتدة من سمرقند إلى الصين[٤].

---

(٣) انظر (فاضلو حوراني: العرب والملاحة في المحيط الهندي، ترجمة يعقوب بكر ص ٢٠٧؛ حسين المسري: تجارة العراق في العصر العباسي ص ٢١٥ وما بعدها).

(٤) راجع (ابن خرداذبه: المسالك والممالك ص ١٧٨؛ الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي ص ١٥٣)

ومن هذا الطريق البري المشهور (طريق خراسان) كانت تتفرع شعب أخرى يتجه بعضها جنوباً إلى بلاد الهند والسند والمولتان، ويتجه البعض الآخر شمالاً إلى بلاد خوارزم والبلغار حيث أنواع الفرو والرقيق التركي والصقلبي. وقد وجدت نقود إسلامية كثيرة في هذه المناطق الشمالية في روسيا وحوض نهر الفلجا وحوض بحر البلطيق.

والجدير بالذكر أن الخليفة العباسي المقتدر بالله أوفد سنة ٣٠٩ هـ بعثة إسلامية برئاسة أحمد بن فضلان إلى ملك البلغار والصقالبة النازلين على ضفاف نهر الفلجا لتعليمهم قواعد الإسلام. وقدّ دون ابن فضلان وصف رحلته هذه في أقدم نص عربي عن روسيا في العصور الوسطى. وقد نشرها الدكتور سامي الدهان في مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٥٩ م.

هذا، وتنبغي الإشارة هنا إلى أن أقاليم ما وراء النهر (أي نهر جيحون) مثل خوارزم، والشاش (طشقند) وأشروسنة، وفرغانة، وسمرقند وبخارى، كانت تعتبر مراكز هامة لتجارة الرقيق التركي بعد إعداده وتربيته تربية إسلامية عسكرية ثم تصديره إلى جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولهذا صارت تجارة الرقيق وإعداده أعظم مهنة أو صناعة يعيش منها سكان هذه المناطق. وكانت مدينة وخّان في أعالي نهر جيحون مركزاً لقوافل الرقيق من الترك الآتية من أواسط آسيا. بينما غدت ميناء باب الأبواب أو الدربند عاصمة أذربيجان على بحر قزوين، مركزاً هاماً لتجارة الرقيق الوارد من الأراضي الشمالية(٥).

### ٣ ـ الطريق البحري بين بلاد الإسلام وأوروبا:

ويستغل هذا الطريق تجار اليهود الذين أطلق عليهم المسلمون اسم «تجار البحر». وكانوا يتكلمون عدة لغات من بينها العربية والفارسية والفرنسية والإسبانية. وتبدأ رحلاتهم من بروفانس في جنوب فرنسا، ويعبرون

---

(٥) راجع (ابن حوقل: صورة الأرض ص ٣٤٠، ٤٧٦، ٤٨١) راجع كذلك كتابنا: (قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام ص ١٦).

بسفنهم البحر الأبيض المتوسط إلى ميناء الفرما، ثم يحملون تجارتهم على ظهور الدواب إلى القلزم (السويس الحالية). ومن هناك تنقل عبر البحر الأحمر مارة بموانيه الهامة مثل جدّة، ثم يخرجون إلى بحر العرب متجهين إلى ميناء عدن، ثم يمضون إلى السند والهند والصين. وفي طريق العودة إلى أوروبا كانوا يحملون معهم سلع المشرق. فإذا وصلوا إلى القلزم، اتجهوا إلى الفرما أو إلى الفسطاط والإسكندرية ومنها يبحرون إلى بروفانس. وأحياناً كانوا يتجهون إلى انطاكية أهم ميناء تجاري في الشام، وكذلك إلى القسطنطينية عاصمة الروم ليبيعوا بضائعهم فيها(٦).

ولم تقتصر هذه السلع المشرقية على التوابل والعقاقير فقط، بل شملت كذلك العطور الزكية الرائحة مثل البخور، واللادن، والمصطكي، واللبان الجاوي، وخشب الصندل، والمسك، والعنبر. وكان المسك من أهم أنواع العطور وهو إنتاج حيواني يؤخذ من الحيوان المعروف باسم قط الزباد Moschferus، وهو نوع من الظباء يعيش في التبت والصين ويرعى الحشائش وله نابان معقوفان كأنياب الفيل. ويوجد المسك في غدة في بطن هذا الحيوان عند سرته، فإذا ما حكها في الحجر انفجرت وأفرغت ما بها، ويخرج التجار يجمعونه من رائحته العبقة النفاذة الزكية.

وكان المسك المتجه إلى فارس يمر بالخليج العربي ويفرغ حمولته في ميناء دارين بالقرب من البحرين، ولذا كان يعرف بالمسك الداريني Musk Darini(٧).

أما العنبر، فهو أيضاً من العطور الزكية النفاذة خصوصاً إذا ما احترقت مادته، وقد اختلفت الآراء حول مصدره، ويفهم من كلام عالم الأعشاب

---

(٦) ابن خرداذبه: نفس المصدر ص ١٥٤، حسين المسري: نفس المرجع ص ٢٤٥.

(٧) راجع (نعيم زكي فهمي: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب ص ٢٢٧ وما بعدها).

الأندلسي ضياء الدين بن البيطار المالقي الإشبيلي (ت ٦٤٦ هـ/١٢٤٨ م) أن العنبر ينبت في قاع البحر فتأكله بعض الأسماك فيحدث لها عسر هضم وتتقيؤه رجيعاً عطر الرائحة. وأجود أنواعه الأشهب ثم الأزرق ثم الأصفر[٨].

وكانوا يعثرون على العنبر بين أمواج البحر وعلى الشواطىء ووسط الصخور والأعشاب وفي جوف الأسماك. ومعظم البلاد التي تنتجه وتتاجر فيه تقع في المحيط الهندي مثل إقليم سوهار على شاطىء بلاد العرب الجنوبي وجزر كوريا والملديف وسيلان. وإن كان هذا لم يمنع من وجوده في جوف أسماك البحار الغربية كالمحيط الأطلسي في شواطىء المغرب والأندلس[٩].

يروي المؤرخ والوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب في هذا الصدد، أن عاهل المغرب الحسن بن جنون الإدريسي كان لديه قطعة عنبر غريبة الشكل كبيرة الحجم ظفر بها في بعض سواحله من بلاد العدوة المغربية، فسوّاها منشورة كي يتوسد عليها، وكانت تسمى المسوَّرة. فلما بلغ خبرها خليفة الأندلس الحكم المستنصر، سأله إياها، فرفض طلبه، فساءت العلاقات بينهما[١٠].

على أن العنبر كان يجهز تجارياً على شكل قطع صغيرة منتظمة، وكانت تصنع منه العقود والمسابح والأزرار والتماثيل. كما كان يعبأ في جفان خاصة كعطر ثمين. هذا إلى جانب استخدامه في الأغراض الطبية كمقو للقلب وغير ذلك.

٤ ـ الطريق البري بين بلاد الإسلام وأوروبا:

ويبتدىء من شرق ألمانيا إلى إيطاليا .وفرنسا، ومنها إلى إسبانيا

(٨) ابن البيطار: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية جـ ٣ ص ١٣٤.

(٩) نعيم زكي: المرجع السابق ص ٢٣٠.

(١٠) راجع (ابن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام ـ القسم الخاص بالمغرب ـ ص٢٢٢، نشر أحمد مختار العبادي ومحمد ابراهيم الكتاني).

الإسلامية - أي الأندلس - عن طريق نهر الرون وبمر قطلونية، ثم يستمر من الأندلس إلى طنجة عبر مضيق جبل طارق، مجتازاً المغرب الكبير من أقصاه إلى أدناه حتى يصل إلى مصر، ثم يتجه إلى بلاد الشام ماراً بالرملة ودمشق ثم إلى العراق ماراً بالكوفة وبغداد والبصرة، ثم إلى فارس ماراً بالأهواز، ثم إلى كرمان والهند والصين(١١). ولا شك إن هذا الطريق كان يحمل إلى المشرق منتجات البلاد التي كان يمر من خلالها سواء في أوروبا أو الأندلس أو المغرب. ولقد أفاض الجغرافيون والرحالة وعلى رأسهم ابن حوقل في ذكر أهم هذه المنتجات التي تعد مصدراً هاماً للتجارة. ومن جملتها الملابس المطرزة المتعددة الأنواع التي كانت تعمل في الأندلس ثم تحمل إلى مصر وأقاصي خراسان وغيرها من البلاد. وكذلك الأصواف والأصباغ والحرير واللبود الفاخرة وهي من محاسن المفروشات والأغطية. هذا إلى جانب الأردية الكتانية التي كانت تصنع في بجانة Pechina بجوار المرية وتصدر إلى مصر ومكة واليمن، والورق السميك الأبيض من مدينة شاطبة Jatiba بشرق الأندلس، والتين الجاف الفاخر من مالقة Malaga ويصدر إلى الهند والصين، فضلاً عن الخزف المذهب الذي اشتهرت به مدينة مالقة أيضاً. كذلك اشتهرت مرسية Murcia بالكبريت الأحمر، وطليطلة Toledo بالأسلحة.

ولم تكن بلاد المغرب أقل مرتبة عن الأندلس من حيث النشاط التجاري، فقد اشتهرت هي الأخرى بتصدير الثياب والمنسوجات الكتانية الرفيعة والملابس الصوفية والبسط والسجاجيد والجلود والسروج والمرجان (الخرز) والقطران والحلفا والزيوت والتمور.. الخ.

وأخيراً، هناك تجارة الرقيق الصقلبي الأوروبي التي اشتركت فيها كل بلاد الغرب الإسلامي والمسيحي. وقد أعطانا ابن حوقل صورة واضحة عن

(١١) ابن خرداذبه: المسالك والممالك ص ١٥٤؛ حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي جـ٣ ص ٥١٢.

هذه التجارة وعن علاقتها بأوروبا والأندلس والمغرب. وكلمة صقلب وصقالبة أطلقها الجغرافيون العرب على الشعوب السلافية، لأن الجرمان دأبوا على سبي تلك الشعوب وبيع رجالها ونسائها إلى عرب إسبانيا والمغرب، ولذا أطلق عليهم اسم صقالبة وهي تعريب للكلمة الأوروبية اسكلاف أو سلاف بمعنى عبد أو رقيق [صقلب = Esclavo] وهي الكلمة التي أطلقت على الشعوب السلافية. ثم توسع العرب في استعمال هذا الاسم فأطلقوه على أرقائهم الذين جلبوهم صغاراً من مختلف نواحي أوروبا بصفة عامة ومن شمال إسبانيا بصفة خاصة، ثم ربوهم تربية إسلامية عسكرية ووضعوهم في معسكرات خاصة بجوار قصر الخلافة بقرطبة، ومنعوهم من الاختلاط بالأهالي شأنهم في ذلك شأن المماليك الأتراك في الشرق الإسلامي.

وكان للتجار اليهود في ألمانيا وفرنسا دور كبير في هذه التجارة التي عادت عليهم بأرباح طائلة بدليل تلك الضرائب الكبيرة التي فرضتها كوبلنتز وفالنشتات بألمانيا على كل رأس من الرقيق المار بها.

كذلك استخدم الأمويون في الأندلس الخصيان من الصقالبة لخدمة الحريم. واتخذ اليهود من تلك التجارة حرفة يربحون منها، وصار لهم في مدينة فردان الفرنسية وفي مدينة بجانة الإسبانية مراكز هامة لعملية الخصاء. غير أن احتراف تلك الصنعة لم يقتصر على اليهود وحدهم، إذ لم يلبث أن شارك فيه تجار المسلمين أيضاً بدليل قول المقرّي: «... وقد تعلم الخصاء قوم من المسلمين هناك، فصاروا يخصون ويستحلون المُثْلَة»(١٢).

ولقد استطاع عدد كبير من الصقالبة بوجه عام أن يحتل مكانة عالية في القصر والجيش وفي ميادين العلم والسياسة وفي المجتمع الأندلسي، وأن يلعب دوراً بارزاً في أحداث الأندلس السياسية والحضارية ولا سيما بعد

---

(١٢) راجع (أحمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب جـ٢ ص ١٤٠).

سقوط الخلافة الأموية بقرطبة سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣١ م)[١٣].

وما يقال عن صقالبة الأندلس، يقال أيضاً عن صقالبة المغرب الذين جُلبوا إليه أطفالاً من إيطاليا وسواحل دالماسيا. وكانت توجد في مدينة بلرم Palermo في شمال جزيرة صقلية العربية حارة الصقالبة وصفها ابن حوقل بأنها مدينة عامرة مما يرجح أنها كانت بمثابة مركز تجمع وإعداد للرقيق الصقلبي قبل إرساله إلى المغرب. ويذكر المؤرخون أن الأغالبة، والفاطميون، وبنو صالح في إمارة نكور[١٤] بجبال الريف، اعتمدوا على الصقالبة في جيوشهم وحرسهم. ويبدو أن القائد الفاطمي المشهور جوهر الصقلي، كان صقلبياً وليس صقلياً، لأن جزيرة صقلية في ذلك الوقت كانت في يد المسلمين ولا يخضع أهلها للرق أو للبيع والشراء. ولهذا يفترض بعض المؤرخين أن جوهراً جاء إلى المغرب عن طريق جزيرة صقلية (حيث حارة الصقالبة) فنسب إليها رغم كونه صقلبياً.

• ـ التجارة البرية الإفريقية السودانية:

كانت التجارة الأفريقية السودانية تنقسم إلى منطقتين شرقية وغربية، وكان الذهب بضاعة التصدير الرئيسية للمنطقتين معاً:

فالمنطقة الشرقية، هي بلاد البجة أو البيجا، وتمتد شرقي مدينة أسوان بين النيل والبحر الأحمر شرقاً، وإلى الأطراف الشمالية لهضبة الحبشة جنوباً.

---

(١٣) راجع كتابنا السالف الذكر عن الصقالبة في إسبانيا وعلاقتهم بحركة الشعوبية (مدريد ١٩٥٣).

(١٤) إمارة نكور Nukur إمارة عربية بجبال الريف الغربي أسسها صالح بن منصور أحد قواد عقبة بن نافع. وظلت تجاهد في هذه المنطقة إلى أن زالت واندرست على عهد المرابطين في القرن الخامس الهجري ولم يبق منها سوى مينلؤها المزمة على ساحل البحر المتوسط. وهو الآن في يد الإسبان في شمال شرق المملكة المغربية ويطلقون عليه اسم Alhucemas وقد عرّب المسلمون هذا الاسم إلى الحسيمة. راجع (ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص ١٧٠ ـ ١٧٤ نشر أحمد مختار العبادي، محمد ابراهيم الكتاني).

وتسكنها قبائل البجة، وهي قبائل حامية الأصل، ولعلها قبائل البلميين القديمة. ولقد اشتهرت هذه المنطقة منذ عهد الفراعنة بوجود معدن الذهب في أرضها، فضلاً عن أحجار الزمرد التي وردت في بعض الكتب الجغرافية باسم الزبرجد. ولهذا عرفت هذه المنطقة باسم أرض المعدن، ووادي العلاقي(١٥).

ولما فتح العرب مصر سنة ٢٣ هـ، كانت مناجم العلاقي ما زالت عامرة بالذهب والزمرد، ولهذا اتجهت سياستهم وتجارتهم نحو بلاد النوبة وشمال السودان، فأرسلوا الحملات التأديبية ضد قبائل البجة التي كانت تقوم بأعمال السلب والنهب في جنوب مصر. وفي سنة ٣٤ هـ (٦٥٤ م) احتل المسلمون دنقلة وهي أهم مراكز تجارة الذهب في السودان. وعقدت معاهدة مع النوبة تعهد فيها النوبيون بفتح الحدود أمام كل المسلمين من التجار أو الباحثين عن الذهب. وازدادت هجرة القبائل العربية والتجار الذين هرعوا من كافة أرجاء العالم الإسلامي إلى بلاد المناجم، ونخص بالذكر منهم قبائل ربيعة وجهينة في القرن الثالث الهجري.

ولقد وصف ابن واضح اليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ/٨٩٥ م) هذا النشاط الكبير في حقول الذهب بأعالي النيل، فقال عن وادي العلاقي إنه أشبه بمدينة كبيرة مزدحمة بالسكان من كل الأجناس من العرب وغيرهم، وكلهم من الباحثين عن الذهب.

واستمر الحال على هذا النحو في عهد الطولونيين ثم الفاطميين الذين استغلوا جماعات الأرقاء والأسرى في العمل على استخراج الذهب(١٦).

وقد جرت العادة أن يحمل هذا الذهب إما عن طريق النيل إلى القاهرة

---

(١٥) راجع (توماس آرنولد: تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، ص ١٥٧).

(١٦) راجع (موريس لمبار: الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي، ترجمة توفيق اسكندر ص ٦٢، نشرته الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ضمن دراسات أخرى تحت عنوان «بحوث في التاريخ الاقتصادي» القاهرة ١٩٦١).

شمالاً، أو عن طريق ثغرى سواكن وعيذاب على البحر الأحمر شرقاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن طريق عيذاب كان أيضاً طريق الحجاج والتجار منذ القرن الخامس الهجري (١١ م) بسبب الحروب الصليبية وقرب الوجود الصليبي من سيناء وتخريبهم لمدينة الفرما سنة ١١٥٠ م، مما جعل التجار والحجاج يتجنبون طريق القلزم - أيلة، ويسلكون طريقاً آخر للوصول إلى الحجاز وهو طريق صعيد مصر إلى قوص، ومنها عبر الصحراء الشرقية إلى عيذاب، ومنها عبر البحر الأحمر إلى ثغر جدة المقابل لها. وهكذا صارت عيذاب محط التجار والحجاج، بينما اضمحل شأن مدينة القلزم (السويس) في الشمال منذ القرن الخامس الهجري (١١ م) وظل الحال على هذا النحو حتى بداية القرن الثامن الهجري (١٤ م) عندما زال الخطر الصليبي نهائياً من ساحل الشام في عهد الناصر محمد بن قلاوون. وقد أدى ذلك إلى عودة الحياة من جديد إلى خليج السويس، فصارت كل من السويس والطور مكان حط وإقلاع السفن عابرات البحر الأحمر والمحيط الهندي. وكان ذلك على حساب نشاط طريق عيذاب في الجنوب. وقد واكب ذلك الكساد التجاري لعيذاب، نضوب مناجم وادي العلاقي من الذهب والزمرد في نفس هذا الوقت أيضاً من عهد الناصر محمد. وكانت النتيجة أن أخذت عيذاب تضمحل شيئاً فشيئاً حتى خربها السلطان الأشرف برسباي سنة ١٤٢١ م[١٧].

أما منطقة غرب أفريقيا، فقد نشطت تجارة المسلمين في الذهب مع مملكة غانة الوثنية الواقعة على نهر النيجر في السودان الغربي. فيروي صاحب كتاب روض القرطاس، أنه في خارج حدود هذه المملكة كانت تقع جبال الذهب في بلاد ونجاتا التي كانت شعوب الماندنجو تستخرج الذهب منها وتستبدله بالملح والسلع الأخرى من غانة[١٨]. لهذا كان تجار المسلمين من

---

(١٧) راجع (أحمد مختار العبادي والسيد عبد العزيز سالم: البحرية الإسلامية في مصر والشام ص ٢٦٥).

(١٨) ابن أبي زرع: روض القرطاس في أخبار ملوك فاس جـ ٢ ص ٣٥.

المغاربة وغيرهم يقومون برحلة طويلة إلى هذه البلاد تستغرق عدة أشهر، فيمرون أولاً بمدينة سجلماسة ثم بمدينة أوداغشت التي كانت على مسيرة أربعة عشر يوماً إلى شمالي غانة.

وسجلماسة مدينة مندرسة في أقصى جنوب المغرب الأقصى بالقرب من مدينة الريساني في مقاطعة تافيلالت الحالية. ولعل الأطلال الموجودة هناك والتي يسميها العامة بالمدينة العامرة هي أطلال هذه المدينة التاريخية. ولقد أفاض كل من ابن حوقل (ت ٣٦٧ هـ) والبكري (ت ٤٨٧ هـ) في وصفها، وتحدثا عن غنى أهلها الذين كانوا يخرجون بالملح والنحاس والودع إلى بلاد السودان الغربي ويرجعون بالذهب التبر إلى بلادهم. ويقال إن الحمالين كانوا يحملون الذهب والملح على رؤوسهم حتى أصبحت صلعاء لا أثر فيها للشعر!

ولقد جذبت سجلماسة ـ كما يقول صاحب الاستبصار ـ عدداً كبيراً من تجار اليهود لكونها مركزاً لتجارة التبر. وقد تعرض هؤلاء اليهود لكثير من المتاعب على عهد الفاطميين لأنهم هم الذين وشوا بالإمام عبد الله المهدي ـ عندما كان متخفياً متنكراً هناك في زي تاجر ـ لدى أمير سجلماسة أليسع بن مدرار، فشك في أمره وأمر بسجنه إلى أن أنقذه داعيته ومقيم دولته أبو عبد الله الشيعي بعد ذلك[١٩].

كذلك حرص أمراء وخلفاء بني أمية في قرطبة على توطيد علاقاتهم مع ملوك سجلماسة من بني مدرار رغم كونهم خوارج صفرية، وذلك لكي يستمر مرور ذهب السودان عبر المغرب إلى الأندلس. وقد جنى الأمويون من وراء ذلك فوائد اقتصادية كبيرة.

هذا، ويشير الرحالة ابن حوقل إلى أن التجار العراقيين كانت لهم

---

(١٩) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ١٣١؛ السلاوي: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ص ١٢٥.

علاقات تجارية مربحة مع البربر سكان المغرب، وأن أهم ما يطلبونه منهم هو الذهب!. ثم يضيف أن التجار العراقيين كانوا أيضاً يتاجرون مباشرة مع زنوج وسط أفريقيا فيحملون إليهم الثياب البصرية البراقة ويستبدلونها بالذهب. ولا يخفي ابن حوقل دهشته عندما يقول بأنه رآى صكا (شيكا) بمبلغ قدره اثنان وأربعون ألف دينار مسحوبة على تاجر بمدينة في جنوب المغرب! وهذا يدل على مدى الازدهار الذي بلغته تجارة الذهب في هذه المنطقة[٢٠].

هذا، ويفهم من كلام الجغرافيين والمؤرخين المسلمين أنه كان هناك طريق مستقيم يتجه شرقاً عبر الصحراء الكبرى والجريد وطرابلس ويربط السودان الغربي بمصر.

ومن ثمّ استفادت منه بعض الدول الإسلامية هناك مثل الدولة الفاطمية التي سيطرت على مصر والمغرب الشرقي. وبهذا تفرع مجرى الذهب السوداني إلى فرعين: الفرع الأول اتجه إلى خلافة قرطبة في الغرب، والفرع الثاني اتجه إلى خلافة القاهرة في الشرق.

ومنذ ذلك الحين ـ أي في القرن الرابع الهجري (١٠ م) ـ غزت السوق المصرية الدنانير المغربية التي أعجب بها في القرن التالي (الخامس الهجري) الرحالة الفارسي ناصري خسرو.

وفي تلك الأثناء ـ أي في القرن الخامس الهجري (١١ م) ـ استقلت أفريقية عن النفوذ الفاطمي فسلّط عليها الخليفة المستنصر بالله الفاطمي قبائل الأعراب من بني هلال وسُليم التي خربت بلاد المغرب الأدنى والأوسط انتقاماً من الدولة الزيرية الحاكمة لانفصالها عن مصر.

ولكن هذا العمل الانتقامي في الواقع لم يلبث أن عاد بالضرر على الدولة الفاطمية نفسها، إذا انقطعت عنها الطرق التي كانت تمونها بالذهب

(٢٠) ابن حوقل: صورة الأرض ص ٦١؛ الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي ص ١٥٣.

السوداني عن طريق الصحراء الغربية مما كان له أثره في ضعف هذه الدولة وجعلها عرضة للغزو الصليبي بعد ذلك.

ومن ناحية أخرى قامت في خلال هذا الوقت أيضاً ـ القرن الخامس الهجري ـ حركة إصلاحية، وانتفاضة دينية مالكية بين قبائل صنهاجة اللثام في صحراء موريطانيا في أقصى المغرب، تمخض عنها قيام دولة المرابطين الملثمين المجاهدين الذين استطاعوا توحيد المغرب والأندلس في الشمال، وقهر مملكة غانة في الجنوب، والاستيلاء على مراكز تجارة الذهب مثل سلجماسة وأوداغشت، فسيطروا بذلك وبدون منازع على جميع المسالك الغربية التي تربط بين بلاد المغرب والأندلس من جهة، وبين السودان الغربي من جهة أخرى. ولعل هذا هو السبب الذي جعل للدينار الذهبي المرابطي Marabotin تلك الشهرة العالمية، والسمعة الاقتصادية الممتازة، حتى غدت دول العالم الإسلامي والمسيحي تتنازع علية[٢١].

أما معدن الفضة، فكانت أهم مراكز استخراجه تقع في الأجزاء الشرقية من المملكة الإسلامية في بلاد هندكوش ومدينة بنجهير. ويقول ياقوت الحموي إن مدينة بنجهير تقع بنواحي بلخ وفيها جبل الفضة، وإن الدراهم بها واسعة كثيرة لا يكاد أحدهم يشتري شيئاً ولو جزرة بقل بأقل من درهم صحيح. والفضة بأعلى جبل مشرف على البلدة. والسوق والجبل كالغربال من كثرة الحفر. وإنما يتبعون عروقاً يجدونها تدلهم على الجوهر. كذلك وجدت معادن الفضة في أصفهان وأفغانستان حتى القرن الثالث الهجري ثم هجرت وتوقف العمل بها بسبب نضوبها[٢٢].

---

(٢١) راجع (موريس لباد: الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي ص ٦٣)؛ الحبيب الجنحاني: السياسة المالية للدولة المرابطية ص ٤١ (أعمال الملتقى الرابع الإسباني ـ التونسي ـ مدريد ١٩٨٣).

(٢٢) ياقوت: معجم البلدان جـ ١ ص ٧٤٣ وكذلك (متز: الحضارة الإسلامية جـ ٢ ص ٣١٦ ترجمة عبد الهادي أبو ريدة).

# ثالثاً: الزراعة والري والحاصلات

عرف العرب الزراعة من قديم، إذ احتوت شبه جزيرة العرب فيما احتوت عليه من صحارى شاسعة، بضعة أقاليم خصبة ذات مياه غزيرة، انتجت مختلف المحاصيل من أشجار وفواكه وخضر وزهور وورود. فاشتهرت اليمن «العربية السعيدة»، ببساتينها ومراعيها ومياهها المتدفقة، واشتهرت حضرموت ببخورها، وكذلك اشتهر الخليج العربي بأراضيه الزراعية الممتدة على طول البحر وخاصة في منطقة الإحساء بواحتيها القطيف والهفوف. هذا إلى جانب بعض المناطق الحجازية الخصبة مثل الطائف ويثرب.

وجاء الإسلام، فأشادت آياته القرآنيه الكريمة بأهمية الماء والأرض والزرع والتمر، مثل قوله تعالى: ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً، والسماء بناءً، وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ (سورة البقرة آية ٢٢) وقوله تعالى: ﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات، والنخيل والزرع مختلفاً أكله، والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه، كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ (سورة الأنعام آية ١٤١) كذلك اهتمت الأحاديث النبوية الشريفة بأهمية الأرض وإحيائها وزراعتها، فيؤثر عن الرسول (ﷺ) أنه شجع كل من يحيي أرضاً ميتة على تملكها، وذلك في قوله (ﷺ): «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، فإن مات فهي لورثته، وله أن يبيعها إن شاء».

وهكذا أحدث الإسلام ثورة زراعية شملت مختلف أنحاء الجزيرة العربية[1].

ثم جاءت الفتوحات العربية الكبرى التي شملت أقاليم زراعية شاسعة في المشرق والمغرب، ومن ثم سلكت الحكومة الإسلامية لإدارتها سياسة مالية مستنيرة، إذ اهتمت بأمور الزراعة والري واستصلاح الأراضي ومساعدة الفلاحين، لأنها كانت تدرك تماماً مدى العلاقة بين الازدهار الزراعي وبين ازدياد الوارد من خراج الأرض الذي يعتبر أهم مورد لبيت المال. حقيقة كان للتجارة دور مهم في الحضارة الإسلامية والموارد المالية، ولكن الفلاح كان هو المنتج الأول، وكثيراً ما تحكم عمله في بقاء دول أو زوالها. وفي هذا المعنى يقول الفقيه أبو الحسن الماوردي في أحكامه السلطانية: «فأما المزارع فهي أصول المواد التي يقوم بها أود الملك، وتنتظم بها أحوال الرعايا، فصلاحها خصب وثراء، وفسادها جدب وخلاء». وعلى الرغم من قلة معلوماتنا عن الفلاحين كفئة اجتماعية لندرة المصادر التي تناولت مظاهر الحياة الريفية خارج المدن في العصور الإسلامية، إلا أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الزراعة لعبت دوراً حاسماً في حياة تلك العصور، إذ إنه لا يعقل أن يتم ازدهار الحضارة الإسلامية بدونها وهي التي أتت بالجزء الأكبر من ثروة الدولة (الخراج).

ولقد كان للخليفة عمر بن الخطاب سياسة رشيدة حاسمة تجاه الأراضي الزراعية الجديدة التي تم فتحها من أيدي الفرس مثل أراضي سواد العراق الخصبة التي طالب الجنود اعتبارها غنيمة حرب وتوزيعها عليهم كلها بعد إخراج الخمس للدولة، وأن تعتبر ملكاً لهم، ولكن عمر بن الخطاب أبى عليهم ذلك وقرر أن تبقى هذه الأرض بدون تقسيم، وأن يستمر أصحابها في زراعتها كما كانوا يفعلون في الماضي، على أن يدفعوا ضرائب الأرض

---

(١) راجع (عواد مجيد الأعظمي: تاريخ الري في سهول الرافدين (الندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب، ديسمبر ١٩٨٣ بالكويت).

(الخراج) وضرائب الرأس (الجزية)، التي صار يخصص دخلها للمصلحة العامة للمسلمين.

ولم يكتفِ عمر بذلك بل أرسل بعد الفتح مباشرة وفوداً لمسح (أي قياس) هذه الأراضي الزراعية الجديدة لتنظيم ملكيتها وزراعتها من جهة، ولتقدير خراجها المفروض عليها من جهة أخرى. كما ألزم أهلها بمواصلة العناية بالقنوات والسدود والجسور، وتقديم المؤن مدة ثلاثة أيام للجنود الذين قد يمرون في البلاد، وهو ما يعرف بحق الضيافة[٢].

واستمرت سياسة الحكومات الإسلامية المتتابعة أيام الراشدين، والأمويين، والعباسيين، تعمل على تشجيع المسلمين على الزراعة بتوزيع الأراضي عليهم، مثل أراضي الصوافي وهي كل أرض متروكة أو ليست في يد أحد، ومثل الأراضي الخراب أو الموات أو أراضي المستنقعات التي صارت ملكاً لمن يعمل على إحيائها وزراعتها.

كذلك اهتم ولاة الأقاليم بإصلاح طرق الري لتأمين مرافقها ومنابع ثروتها، فيؤثر عن عمرو بن العاص أنه استخدم آلاف العمال المصريين في إصلاح طرق الري في مصر صيفاً وشتاءً. وكذلك فعل ولاة العراق في حفر شبكة من الأنهار والقنوات فيما بين نهري دجلة والفرات بعضها قديم مجدد، والبعض الآخر جديد مستحدث، وأطلقوا عليها اسم النواظم لأنها نظمت توزيع المياه في سهول وادي الرافدين، ولا سيما الجزء الجنوبي منها المعروف بالسواد لخصوبة أرضه وكثرة أشجاره ونخيله. ويؤثر عن الحجاج بن يوسف الثقفي أنه حفر في هذه المنطقة الجنوبية بين الكوفة والبصرة أنهاراً عديدة مثل الصيني، والزابي، والنيل. ومن الطريف أن هذا النهر الأخير كان عرضه ثلاثين متراً ويأخذ مياهه من الفرات إلى دجلة في منطقة تقع في شمال بابل، وقد سماه بهذا الاسم تيمناً بنهر النيل في مصر[٣].

---

(٢) السيوطي: حسن المحاضرة جـ١ ص ٦٢.

(٣) راجع (عوّاد مجيد الأعظمي: المرجع السابق).

ومن أمثلة تلك الجهود المضنية التي كان يبذلها العمال المكلفون بتنفيذ مثل هذه المشروعات العمرانية، ما يرويه في هذا الصدد المؤرخ والوزير العباسي أبو شجاع محمد بن الحسن الملقب بظهير الدين الروزراوري (ت ٤٨٨ هـ/١٠٩٥ م) في قوله(٤):

«وأما ما عمله عضد الدولة بن الحسن بن بويه (٣٣٨ - ٣٧٢ هـ/٩٤٩ - ٩٨٢ م) من الآثار الجميلة.... عمل السكور (أي السدود) وأنفق فيها الأموال، وأعد عليها الآلات، ووكل بها الرجال، وألزمهم حفظها بالليل والنهار، وراعى ذلك منهم أتم مراعاة في آونة المدود الجوارف وأزمنة الغيوث الهواطل، وأوقات الرياح العواصف. فقيل إنه لما سدّ المطهر بن عبد الله، سكر السهيلة (أي سد السهيلة وهو بالقرب من بلدة النهروان بين بغداد وواسط)، رتب عليه ابراهيم المعروف بالأغر، وأمره بالمقام عليه، ومواصلة تعليته إلى حين انقضاء المدود. قال ابراهيم الأغر: فأقمت على هذا السكر زماناً طويلاً والرجال معي، وشقيت شقاءً طويلاً. وكان لي منزل بجسر النهروان وبيني وبينه مدى قريب. فكنت لا أتجانبه على الإلمام به ولا على دخول الحمام اشفاقاً من أن يكتب صاحب الخبر بجسر النهروان بخبري. فلما مضت المدة الطويلة على هذه الجملة من حالي، عصفت ريح في بعض الليالي، وورد معها مطر شديد، فدخلت القبة المبنية على السكر أستتر بها من الريح والمطر، واجتهدنا في أن نشعل سراجاً، فلم يدعنا عصوف الريح، وضجرت وضاق صدري ونازعتني نفسي أن أقوم فأمضي في الظلمة إلى جسر النهروان وأبيت في منزلي، وأعاود بكرة موضعي. فبينما أنا في ذلك وقد حققت عزمي عليه، إذ سمعت كلاماً على باب القبة، فقلت لغلامي: أنظر ما هو؟ فخرج وعاد وقال: إنسان على جمل قد أناخ عندنا. ودخل الرجل وسلم فرددت عليه، وقلت للغلام: اشعل سراجاً. فقدح وأشعل

(٤) راجع (أبو شجاع الروزراوري: ذيل كتاب تجارب الأمم لمسكويه جـ ٣ ص ٦٨ - ٧٠، نشر أمدروز).

وجاء بالنار في نفاطة، فإذا الرجل من خواص عضد الدولة، عربي قد ورد من بغداد، فقلت له: ما تشاء؟ فقال: استدعاني الساعة الأستاذ شكر وقد خرج من حضرة الملك (عضد الدولة) فقال: أمر مولانا أن تمضي إلى سكر السهيلة وتدخل إلى القبة التي هناك، فإن وجدت ابراهيم الأغر هناك، فاعلمه أننا نجازيه على خدمته وطول ملازمته، وادفع إليه بهذا الكيس ففيه ألف درهم ليصرفه في نفقته، وإن لم تجده، وكان قد دخل داره بجسر النهروان، فاقصده واهجم عليه في منزله وخذ رأسه واحمله!! وعاد الرجل من وقته وبقيت حيران وعزمت على نفسي ألا أدخل جسر النهروان».

مثالاً آخر نضربه في هذا الصدد بمسلمي إسبانيا الذين أبدعوا في هندسة الري، وما زالت آثارهم باقية حية إلى الآن. وأكبر مثال على ذلك محكمة المياه التي ما زالت تعقد في بلنسية Valencia شرق إسبانيا، لتقسيم المياه على الفلاحين كما كان يفعل أهل الأندلس قديماً. وهي محكمة أهلية لا دخل للحكومة فيها، وحكمها نافذ، ويحرم المخالف من المياه. وهذه المحكمة من التراث العربي الأندلسي، وما زالت تعقد كل يوم خميس عند الظهر في نفس المكان الذي كانت تجتمع فيه من قديم في الفضاء المجاور لمسجد هناك تحول الآن إلى الكنيسة الكبرى في المدينة. ونلاحظ في هذا الصدد أن أسماء بعض آلات الري دخلت في اللغة الإسبانية مثل الناعورة Noria والساقية Acequia.

وكانت نتيجة هذه الجهود ازراعية أن نمت الأراضي والثروة الزراعية على طول امتداد العالم الإسلامي من أواسط آسيا شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، بحيث لا يقع البصر فيها إلا على خضرة يتصل خضارها بلون السماء الأزرق. وقد أثارت هذه المناظر الخلابة كوامن المشاعر، واستوحى منها الشعراء تلك الروضيات الشعرية الرائعة في وصف الطبيعة مثل الشاعر أحمد ابن محمد الصنوبري الضبّي(*) الذي كان ممن يحضر مجالس سيف الدولة

---

(*) نشر ديوانه الدكتور إحسان عباس في مجلد سماه «ديوان الصنوبري». (بيروت ١٩٧٠).

الحمداني بحلب في القرن الرابع الهجري، وتغنى بجمال الطبيعة، فوصف البساتين الحلبية وزهورها في الربيع، وثلوجها في الشتاء. ومثل الشاعر الأندلسي ابن خفاجة الهواري[٦] (٤٥٠ ـ ٥٣٣ هـ) الذي عاش على عهد المرابطين، وتغنى بوصف الأزهار والأشجار والأنهار. وقد لقبه الناس بالجنّان لكثرة وصفه للرياض مثل قوله:

يـا أهـلَ أنـدلسٍ لله درّكُـمُ ... مـاءٌ وزرعٌ واشـجـارٌ وأنهارُ
مـا جنـةُ الخُلدِ إلاّ في ديـارِكـمُ ... ولـو خُيِّـرتُ هَـذي كنتُ اختـارُ
لا تحسبوا بعد ذا أن تدخلوا سَقَراً ... فليس تُـدْخَـلُ بعـد الجنةِ النـارُ

هذا، ومن المعروف أن هذه الأراضي الزراعية، كانت مقسمة إلى أنواع مختلفة ومتعددة من الملكية الزراعية: فهناك أراضي التمليك للأفراد، وأراضي الوقف للأغراض الدينية. وهناك الأراضي السلطانية التي تشمل ضياع الخلفاء والسلاطين، وهناك الاقطاعات المدنية التي كانت تمنح للوزراء والموظفين بدل الرواتب، فإذا ما عزلوا من مناصبهم أخذت منهم.

وهناك الاقطاعات الخاصة التي كانت تمنح إلى أفراد لهم خدمات خاصة كالشعراء والمحدثين والمغنين. وهناك الاقطاعات العسكرية التي كانت توزع على القادة والجند في مقابل الراتب الذي لا تستطيع الخزينة دفعه، ولهذا لم تكن هذه الاقطاعات ملكاً لصاحبها كما لم تكن وراثية[٧]. وقد ساد هذا الاقطاع العسكري في أنحاء العالم الإسلامي شرقاً وغرباً.

هذا، ويروي المؤرخون أن حاجب الأندلس المنصور بن أبي عامر، ألغى هذا النظام الاقطاعي العسكري من الأندلس في القرن الرابع الهجري (١٠ م)، واستبدله بجيش نظامي يتقاضى كل فرد فيه مرتباً شهرياً من الدولة حسب رتبته بدلاً من استغلاله للاقطاع الزراعي كما كان الحال سابقاً.

---

(٦) نشر ديوان ابن خفاجة الدكتور السيد مصطفى غازي (الاسكندرية ١٩٦٠).

(٧) راجع (عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي ص ٣٧ ـ ٥٠).

ولقد أفاد هذا النظام الجديد في بادىء الأمر، إذ زالت العصبية القبلية بين فرق الجيش وأصبح الجيش كله وحدة نظامية متماسكة خاضعة لقيادته. واستطاع المنصور بذلك أن يفرض على الجيش نفوذه وسلطانه، وأن يحرز به انتصاراته الحربية المشهورة ضد الإسبان. ولكن بعد موت المنصور سنة ٣٩٢ هـ (١٠٠٢ م) وابنه المظفر بعده سنة ٣٩٩ هـ، دبَّ الفساد في جسم الدولة، فلم تستطع الحكومة دفع رواتب الجند، فكثر شغبهم، وانتقل الفساد إليهم، فضعفوا وهزموا أمام العدو. وظل الحال على هذا النحو إلى أن جاء المرابطون في القرن الخامس الهجري (١١ م)، فرأوا أن خير وسيلة لإصلاح حالة الجيش هي إعادة النظام الإقطاعي العسكري من جديد. وفي ذلك يقول المؤرخ الأندلسي المعاصر أبو بكر الطرطوشي في كتابه سراج الملوك: «وسمعت بعض شيوخ الأندلس من الأجناد وغيرهم يقولون: «ما زال أهل الإسلام ظاهرين على عدوهم، وأمر العدو في ضعف وانتقاص، لما كانت الأرض مقطعة في أيدي الأجناد، فكانوا يستغلونها، ويرفقون بالفلاحين ويربونهم كما يُربي التاجر تجارته. وكانت الأرض عامرة، والأموال وافرة، والأجناد متوافرين، والكراع والسلاح فوق ما يحتاج إليه، إلى أن كان الأمر في آخر أيام ابن أبي عامر، فرد عطايا الجند مشاهرة بقبض الأموال، وقدّم على الأرض جباة يجبونها فأكلوا الرعايا، واجتاحوا أموالهم، واستضعفوهم، فتهاربت الرعايا، وضعفوا عن العمارة، فقلّت الجبايات المرتفعة إلى السلطان، وضعفت الأجناد، وقوي العدو على بلاد المسلمين حتى أخذ الكثير منها. ولم يزل أمر المسلمين في نقص وأمر العدو في ظهور إلى أن دخلها المتلثمون (المرابطون) فردوا الاقطاعات كما كانت في الزمان القديم»[٨].

وإذا انتقلنا إلى موضوع ضريبة الأرض الزراعية (الخراج) وقيمتها وموعد جبايتها، فنلاحظ أن المصادر الإسلامية، حفظت لنا العديد من قوائم الخراج التي كانت تمثل إيرادات الدولة العباسية، مثل قائمة الجهشياري

(٨) راجع (أبو بكر الطرطوشي: كتاب سراج الملوك ص ٢٢٩).

(ت ٣٣١ هـ) في كتابه الوزراء والكتاب، وهي تمثل الخراج في عصر هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ)[٩]، وقائمة ابن خلدون في مقدمة تاريخه، وهي منسوبة إلى عصر المأمون (١٨٩ ـ ٢١٨ هـ)[١٠]، وقائمة ابن خرداذبه في كتابه المسالك والممالك، وهي تمثل خراج الدولة العباسية في القرن الثالث الهجري. وقائمة قدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) في كتابه الخراج وصنعة الكتابة، وهي تمثل الخراج الكلي للدولة العباسية[١١].

كذلك حفظت لنا المصادر الأندلسية مقدار جباية الأندلس في عصورها المختلفة، فيروي كل من ابن عذاري وابن الكردبوس أن جباية الأندلس في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر الأموي بلغت خمسة آلاف ألف واربعمائة ألف وثمانية آلاف دينار (٥,٤٠٨,٠٠٠)، وأنه قسمها على ثلاثة أثلاث: ثلث للجند، وثلث للبناء والشعراء والخطباء والقصاد، وثلث مدخر في بيت المال[١٢].

وكان خراج هذه الأراضي يقدر على أساس الوحدة القياسية التي تقاس بها مساحة القطائع الزراعية مثل الجَريب (١٣٦٦ متر مربع)، والقفيز (١٣,٦ متر مربع) أي عُشر الجريب. ومثل المكتار (عشرة آلاف متر مربع)، والفدان (٤٢٠٠ متر مربع). إلى جانب الوحدات الطولية مثل القصبة ٣,٨ متر طولي، والذراع البلدي ٥٧,٥ سم.. الخ. علماً بأن هذه المقاييس قد اختلفت الآراء حول تقدير مساحتها وأطوالها[١٣].

---

(٩) الجهشياري: الوزراء والكتاب ص ٢١٨.

(١٠) ابن خلدون: المقدمة ص ١٧٩؛ محمد الخضري: محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية جـ ٢ ص ٢٧١.

(١١) نشر دي خويه De Goeje نبذاً من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر مع كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه (ليدن ١٨٨٩) راجع كذلك (محمد ضياء الدين الريس: الخراج في الدولة الإسلامية ص ٤٢٢ ـ ٤٣٥).

(١٢) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب جـ ٢ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ص ٥٩ تحقيق احمد مختار العبادي.

(١٣) راجع (ضياء الدين الريس: الخراج في الدولة الإسلامية ص ٢٦٢ وما بعدها).

ولقد حرصت الحكومة الإسلامية من وقت لآخر على تحديد تاريخ مناسب لجباية الخراج السنوي يتفق مع تاريخ نضج المحاصيل وجمعها تخفيفاً عن الفلاحين. وكان الدافع لهذا الإجراء هو إصلاح العيوب الناجمة من فرق الحساب السنوي بين السنة الفارسية وبين السنة الشمسية من جهة، وكذلك الفرق بين السنة الهلالية (الهجرية) وبين السنة الشمسية من جهة أخرى.

١ - ففيما يتعلق بالفرق بين السنة الفارسية والسنة الشمسية، فهو يقدر بربع يوم في السنة. ولما كان ميعاد جباية الخراج يأتي مع رأس السنة الفارسية - وهو عيد النوروز -[٢٠]، فإن هذا الموعد كان يتقدم باستمرار، ويتطلب التوفيق (الكبس) إضافة يوم إلى السنة الفارسية كل أربع سنين، أو شهر كل ١١٦ سنة. وقد بذلت محاولات في هذا السبيل، أهمها محاولة الخليفة المتوكل سنة ٢٤٣ هـ التي أخّرت موعد النوروز من ١١ نيسان إلى ١٧ حزيران من السنة السريانية، أي من إبريل إلى يونيه من السنة المسيحية. وقد قوبل هذا القرار بالترحاب لأنه أخر جمع الخراج من الناس حتى ينضج المحصول وتجنى الغلات. وقد مدح البحتري الخليفة المتوكل في هذه المناسبة بالقصيدة التي مطلعها:

لـك المجـدُ أولٌ وأخـيرُ ومـاعٍ صغـيرهن كبـيرُ

غير أن المتوكل قتل بعد ذلك سنة ٢٤٧ هـ، وأرجع ميعاد النوروز إلى ما كان من قبل. فلما جاء الخليفة المعتضد، بحث هذا الأمر من جديد

---

(١٤) يقال نوروز أو نيروز، والأولى أصح، ومعناها اليوم الجديد أي بداية السنة عند الفرس. وجرت العادة أن يحتفل الفرس بعيد الحصاد في أول أيام سنتهم وهو يوم النوروز. وجرت العادة كذلك أن يجمع الخراج في يوم النوروز في شهر يونيه في بداية الصيف، وإن كانت بعض المناطق الفارسية احتفلت به في شهر مارس أي في بداية الربيع. أما في مصر فقد كان الاحتفال بالنوروز في أول يوم من توت وهو بداية السنة القبطية (١١ سبتمبر) ففي هذا اليوم يبلغ فيضان النيل ذروته ولهذا اتخذوه مبدأ لسنتهم. راجع (طه ندا: الأعياد الفارسية في العالم الإسلامي، مجلةكلية الآداب سنة ١٩٦٣).

واستصوبه، وعمل على تنفيذه بعد إجراء بعض التعديلات سنة ٢٨٢ هـ (٨٩٥ م)، وعرف بالنوروز المعتضدي، وجرى العمل به في جميع الشؤون المالية والزراعية بالدواوين المختلفة، وتلقاه الناس بالسرور والابتهاج.

ولكن على الرغم منذ لك، فإن هذا النوروز المعتضدي، مع مرور الزمن، لم يسلم هو الآخر من العيوب. ولما وُلي السلطان جلال الدين أبو الفتح ملكشاه السلجوقي، جمع لجنة من علماء المنجمين أي الفلكيين في سنة ٤٦٧ هـ (١٠٧٤ م) لإصلاح عيوب هذا الحساب السنوي الفارسي.

وكان م بين هذه اللجنة الشاعر الفلكي المشهور عمر الخيام صاحب الرباعيات. واستقر رأي اللجنة على تعيين رأس السنة (النوروز) في أول نقطة من دخول الشمس برج الحمل، بعد أن كان يقع عند توسط الشمس برج الحوت.. ولا يزال إلى اليوم في نفس الموعد عند الإيرانيين. ويسمى هذا التقويم بالتقويم الجلالي أو السلطاني نسبة إلى السلطان جلال الدين ملكشاه، وقد أشاد العلماء الأوربيون بدقته وقالوا إنها تفوق التقويم الميلادي الجريجوري الذي نستعمله الآن[١٥].

٢ ـ أما ما يتعلق بالفرق بين السنة الهلالية والسنة الشمسية، فيقول د. عبد العزيز الدوري إنه يبلغ حوالى أحد عشر يوماً وربع يوم، فإذا مرت ثلاث وثلاثون سنة كان الفرق بين التقويمين سنة هلالية كاملة، ووجب حذف سنة هلالية لئلا يؤخذ الخراج مرتين. وقد حصل هذا الكبس في خلافة المتوكل إذ كانت سنة ٢٤١ هـ هي الثالثة والثلاثون، ولذا قرر المتوكل أخذ خراج واحد عن السنتين ٢٤١، ٢٤٢ هـ، بنقل الأولى إلى الثانية، وصدر الأمر بذلك في محرم سنة ٢٤٣ هـ. كذلك قام الخليفة المعتضد بنقل سنة ٢٧٨ هـ إلى سنة ٢٧٩ هـ أي الغاء السنة الأولى واعتبار الخراج عن السنة

---

(١٥) راجع (ابن الأثير: الكامل جـ ١٠ ص ٩٨) وكذلك (د. طه ندا: المرجع السابق).

الثانية تخفيفاً عن الزراع، وهذا عائد إلى الفرق بين السنتين الشمسية والهلالية(١٦).

أما الحاصلات الزراعية في العالم الإسلامي فكثيرة ومتنوعة، وأهمها القمح والشعير والذرة والأرز. وكانت الحنطة أو القمح أهمها لأن معظم السكان تقريباً يأكلون الخبز. ولهذا كان القمح يزرع في كل مكان في السهول وا لجبال، ولا سيما في البلاد التي يتوفر فيها الماء كالعراق ومصر والأندلس. وما يقال عن القمح يقال عن الشعير أيضاً. أما الذرة فكانت تزرع في الأماكن الجافة مثل جنوب جزيرة العرب والنوبة وكرمان، لأن الذرة تصلح زراعتها بالماء القليل مثل السمسم. أما الأرز فيأتي في المرتبة التالية ويزرع في الأماكن الرطبة الحارة الغزيرة الأمطار مثل بلاد آسيا الشرقية. وقد ادخلت زراعة الأرز في البلاد العربية ولا سيما في جنوب العراق في منطقة البطيحة والأراضي الواطئة على قنوات الفرات السفلى. كذلك ادخلت زراعة الأرز في شرق الأندلس في منطقة بلنسية التي تعتبر إلى اليوم المستودع الرئيسي للأرز في إسبانيا. وتشتهر بطهي صنف من الطعام يقوم على الأرز يسمى بائيًا Paella كذلك يلاحظ أن كلمة الأرز العربية انتقلت إلى اللغة الإسبانية بنفس الشكل والمعنى Arroz.

وكانت زراعة الخضراوات منتشرة في مختلف الجهات، ويروي المقدسي أن نبات القلقاس وهو يشبه البطاطس، كان يزرع بفلسطين ومصر، وأنه كان من مأكولات فصل الشتاء. كذلك نلاحظ أن كثيراً من أسماء الخضراوات بالأندلس دخلت في اللغة الإسبانية مثل: الباذنجان Berenjenas، الخرشوف Alcarchofa، السلق Acelga، الزيتون Aceituna، الزعفران Azafràn . . . الخ.

أما الفواكه، فكانت أنواعها كثيرة وأصنافها عديدة. وكان العنب

---

(١٦) راجع (عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي ص ٥١).

أكثر ما يزرع منها ولا سيما في العراق واليمن والطائف والأندلس. أما شجر الزيتون وزيته، فيكثر في الشام وتونس والأندلس. وكثيراً ما كان العنب والزيتون يزرعان في مكان واحد؛ وأحياناً يضاف التين إليهما. وقد اشتهرت الأندلس بزراعة هذه الأنواع الثلاثة شهرة كبيرة ما زالت تتمتع بها إسبانيا إلى اليوم.

هذا، وقد أدخلت زراعة الرمان في الأندلس في عهد عبد الرحمن الأول (الداخل) على يد رسوله الأردني الأصل سفر بن عبيد الكلاعي الذي ينسب إليه نوع من الرمان يسمى باسمه إلى اليوم، الرمان السُّفري Azifri. كذلك أدخلت زراعة النارنج (البرتقال) في الأندلس ومنها انتقل اسمه إلى الإسبانية Naranja. أما اسم البرتقال، فيبدو أنه جاء عن طريق اسم البرتغال (أو البرتقال)[١٧]، البلد المجاور لإسبانيا، والذي اشتهر أهله بالتجارة مع المشرق بعد اكتشافهم طريق رأس الرجاء الصالح. ومن الطريف أن فاكهة البرتقال في بلاد المغرب يطلق عليها اسم لتشين، ولعلها جاءت من كلمة الصين China التي كانت هي أو الهند المصدر الأول لزراعته.

وكان أحسن التفاح يزرع في جبال الشام ولبنان شرقاً، وفي جبال شلير أو جبال الثلج (سييرا نيفادا) Sierra Nevada في جنوب شرق إسبانيا. أما البطيخ فقد اشتهرت زراعته في بلاد فارس والسند. وقد اختلفت الشعوب العربية في تسميته فهو عند المصريين بطيخ، وعند العراقيين رقّي أو رجّي، وعند الشاميين جبس، وعند الحجازيين حبحب، وعند المغاربة دلّاح أو دلاع، وعند الأندلسيين البطيخ السندي. ومن الطريف أن هذه التسمية الأندلسية انتقلت إلى اللغة الإسبانية باسم سانديا Sandia أي السندية نسبة إلى السند موطنه الأصلي.

---

(١٧) يبدو أن أصل اسم بلد البرتغال مركب من كلمتين: بورتو قالة. الكلمة الأولى بورتو Oporto اسم قاعدة البرتغال على ساحل المحيط، والثانية قالة Cala بمعنى خليج أو ميناء. ومن هنا جاءت تسميتها بالبرتقال.

أما زراعة النخيل، فكانت تكثر في سواد العراق ولا سيما في منطقة البصرة التي كانت تنتج أنواعاً كثيرة من التمور الجيدة. كذلك اشتهرت بعض بلدان المغرب العربي الكبير بإنتاج التمر مثل قسطيلة وقابس. ولكن أشهرها كانت سجلماسة، وهي مدينة ومقاطعة في أقصى جنوب المغرب الأقصى، اشتهرت بأعنابها ونخيلها وتمورها الجيدة. ويضيف البكري، أن أرض سجلماسة كانت تزرع عاماً وتحصد من تلك الزريعة ثلاثة أعوام، لأنه بلد شديد الحرارة، فإذا يبس زرعهم تناثر عند الحصاد، وأرضهم متشققة، فيقع ما تناثر منه في تلك الشقوق، فإذا كان العام الثاني، حرث بلا بذر، وكذلك في العام الثالث(١٨). ومع مرور الزمن اندرست سجلماسة وحلت محلها مدينة الريساني في مقاطعة تافيلالت الحالية التي ما زالت غنية بنخيلها وتمورها.

كذلك اهتم المسلمون في المشرق والمغرب بتنسيق الحدائق وزراعة الأزهار والرياحين مثل النرجس والياسمين والقرنفل والبنفسج والورد الجوري (نسبة إلى إقليم جور في فارس).

وقد اشتهرت الأندلس برياضها وبساتينها وجنانها التي كانت متاحة للأغنياء والفقراء على السواء. ومن أمثلة الأسماء المشهورة التي ورد ذكرها في هذا المضمار نذكر جبل الورد بالقرب من قرطبة، ومُنْيَة الرّصافة التي بناها عبد الرحمن الداخل على سفح جبل قرطبة في شمالها الغربي محاكياً رصافة جده هشام بن عبد الملك في بادية الشام.

ولم يلبث أمراء بني أمية أن اخذوا يقلدون أميرهم ببناء المُنيات أي القصور الملكية ذات الحدائق الغناء على ضفاف الوادي الكبير. كما بنى ابنه عبد الله في مدينة بلنسية قصراً من هذا النوع أطلق عليه نفس الاسم

---

(١٨) راجع (البكري: كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص ١٥١ نشر دي سلان (الجزائر ١٩١١).

الرصافة. ولا يزال مكانه يسمى إلى الآن La Ruzafa كذلك نذكر منية نصر التي بناها الأمير عبد الله الأموي على ضفاف الوادي الكبير قرب قرطبة وكلها حدائق وأشجار. ومنية الزهراء التي بناها حفيده عبد الرحمن الناصر في شمال غرب قرطبة على سفح جبل العروس تتخللها بساتين وروضات. ومنية الزاهرة التي بناها المنصور بن أبي عامر في شمال شرق قرطبة. وقد اشتهرت ضواحي بلنسية بأزهارها وورودها التي كانت تعطر جوها بأريجها حتى عرفت باسم «مطيِّب الأندلس» أي عطرها. ولا يفوتنا أن نشير إلى «جنة العريف» Generalife وهو اسم الحديقة الشهيرة التابعة لقصر الحمراء La Alhambra مقر ملوك بني نصر أو بني الأحمر ملوك مملكة غرناطة آخر دولة إسلامية، بالأندلس. وقد حافظ الاسبان على هذا القصر بحدائقه الجميلة التي لا تسمع فيها إلا خرير المياه في كل مكان. وقد عبر عن ذلك الشاعر الإسباني جارثيا لوركا G. Lorca بقوله: غرناطة التي تبكي !Granada que llora!، كما شبهها العالم الإسباني جارثيا جومز بالثمالة الأخيرة أو العصرة الأخيرة لـ (الليمونة) فهي حلوة ومرة في آن واحد!.

وأخيراً بقي أن ننوه بالجهود المثمرة التي بذلها علماء المسلمين في تقدم العلوم الزراعية، فقد صنفوا فيها كتباً علمية، وأجروا عليها تجارب تطبيقية أفادت العالم. ومن هؤلاء نذكر:

**أولاً**: علماء اللغة وأصحاب المعاجم العربية الذين اعتبروا أسماء النباتات والأشجار جزءاً من اللغة العربية، فدونوها في معاجمهم، وكتبوا فيها المؤلفات العديدة، ابتداءً من عالم البصرة الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي (ت ١٧٥هـ) في معجمه «كتاب العين»[١٩]، الذي أورد فيه فيه جملة من أسماء النبات والشجر. وابن الأعرابي الكوفي (ت ٢٣١ هـ) في تصانيفه

---

(١٩) راجع (الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق د. ابراهيم السامرائي، د. مهدي المخزومي، وزارة الثقافة العراقية).

العديدة عن النخل والنبت والبقل وصفة الزرع. واللغوي المشهور عبد الملك الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) في مؤلفاته العديدة مثل كتاب النخل والكرم، وكتاب النبات والشجر[٢٠]. وابن خالويه اللغوي الذي اختص بسيف الدولة الحمداني في حلب، وله كتاب في أسماء وأنواع الشجر[٢١].

والعالم اللغوي الضرير أبي الحسن بن سيده (ت ٤٥٨ هـ) في كتابه الكبير «المخصص» الذي يقع في ١٧ جزء مرتب على الأبواب، خصص منها أبواباً كاملة عن الأرض والحرث والزرع والنبات.

والعالم المصري محمد بن منظور (ت ٧١١ هـ) في معجمه «لسان العرب»، الذي جمع فيه مادة غزيرة عن أسماء النباتات وما صنف فيها من كتب[٢٢]. كذلك نشير إلى معجم اسماء نبات الأندلس وجغرافيته الذي كتبه نباتي أندلسي مجهول الاسم فيما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين. وبعض أسماء هذا المعجم اختلطت بألفاظ رومانسية (الاسبانية القديمة) بحكم البيئة المحلية. وقد نشره المستشرق أسين بلاثيوس بعنوان: «معجم لأصوات رومانسية كتبها نباتي أندلسي مجهول الاسم»[٢٣].

ثانياً: وهناك الكتب التي تبحث في النباتات الطبية وما يستخرج منها من أدوية وعقاقير وفوائدها الصحية. ولقد اهتم الأطباء بتأليف هذا النوع من

---

(٢٠) نشر المستشرق هافنر Haffner عدة رسائل للأصمعي منها كتاب النبات والشجر (بيروت ١٨٩٨) وكتاب النخل والكرم (بيروت ١٩٠٢).

(٢١) نشر صمويل ناجيبرج Samuel Nageiberg هذا الكتاب لابن خالويه في ألمانيا ١٩٠٩.

(٢٢) أعاد يوسف خياط طبع لسان العرب على حسب الحرف الأول من الكلمة في أربعة مجلدات. راجع كذلك (د. علي الباسل: تطور الزراعة عند العرب. الندوة العلمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب ـ الكويت ١٩٨٣).

(٢٣) راجع

(Asin Palcios: Glosario de voces romances registradas por un botanico anonimo)

hispano - musulman de los siglos XI. XII) وكذلك: بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ص ٤٦٩

الكتب الطبية التي تقوم أساساً على النباتات والأعشاب وخلاصتها من وجهة النظر العلاجية وليس من الناحية الفلاحية. ولهذا كان الأطباء في العصر الوسيط يعرفون باسم النباتيين والعشابين.

ولقد كان مذهب أطباء المسلمين في العلاج يقوم في أغلب الأحوال على التداوي أولاً بالأغذية أو ما كان قريباً منها، فإذا دعت الضرورة استخدموا الأدوية المفردة، ثم إذا اقتضى الأمر استعملوا الأدوية المركبة مع عدم الإكثار في التركيب ما أمكن.

وأهم كتاب قديم اعتمد عليه علماء المسلمين في علم الأدوية هو الكتاب اليوناني المشهور باسم «الأدوية المفردة» أو «كتاب الحشائش»، الذي ألفه ديوسقوريدس Dioscorides، وهو طبيب وعشاب يوناني عاش في القرن الأول الميلادي، وولد في بلدة عين زربة قرب طرسوس جنوب آسيا الصغرى، ولهذا يسمى ديوسقوريدس العين زربي Dioscorides Anzarbio.

وهذا الكتاب ترجم إلى العربية في بغداد في عهد الخليفة العباسي المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ)، غير أن المترجم له واسمه Esteban اصطفن بن باسيل لم يترجم إلى العربية سوى جزء من اسماء الأدوية لعدم معرفته بما يقابل اليونانية فيها. ولهذا ظلت أسماء باقي النباتات على صورتها اليونانية بحروف عربية.

وهنا يأتي دور الأندلس في سد هذا النقص، فيروي المؤرخون أن الخليفة الأموي الأندلسي عبد الرحمن الناصر لدين الله، عندما تسلم نسخة أصلية من هذا الكتاب سنة ٣٣٧ هـ هدية من الأمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع، شكل لجنة لترجمته إلى العربية مكونة من طبيبه اليهودي حسداي بن شبروط، وحمد النباتي، وعبد الرحمن بن الهيثم، وأبي عبد الله الصقلي الذي كان يجيد اليونانية، ثم الراهب نيقولا اليوناني الذي أرسله الأمبراطور البيزنطي للمساهمة في إنجاز هذا العمل العلمي الكبير.

ولقد أثار ظهور هذه الترجمة الكاملة لكتاب ديوسقوريدس[٢٤]، موجة من الحماس بين أطباء المسلمين الذين أقبلوا على دراسة النباتات الطبية متخذين من هذا الكتاب مصدراً رئيسياً لهم. ثم ما لبثوا أن أضافوا إليه إضافات علمية جديدة في مجال الطب والصيدلة طوال القرون التالية. ومن بين العلماء السابقين واللاحقين الذين برزوا في هذا الميدان نذكر: حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠ هـ) الذي ألف في أيام الخليفة المعتمد العباسي كتباً كثيرة في النباتات الطبية، كما ترجم كتاب النبات لأرسطو، وكتاب الأدوية المفردة لجالينوس. وهناك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت ٣٢٠ هـ) الذي ألف كتاب «الحاوي في الطب» وهو يبحث في النباتات الطبية وخواصها. ولأهمية هذا الكتاب فقد طبع في البندقية منذ سنة ١٥٠٩ م. ونذكر أيضاً الطبيب الفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) صاحب كتاب «القانون في الطب» الذي شرح فيه الأدوية المفردة مع بيان مفصل عن النباتات التي تتخذ منها هذه الأدوية إلى جانب بعض الحيوانات والمعادن التي تستخلص منها بعض العقاقير النافعة. وقد طبع هذا الكتاب في روما منذ وقت مبكر سنة ١٥٩٢ م[٢٥].

ومن علماء الأندلس الذين برزوا في علم الأدوية نذكر: عبد الرحمن بن الهيثم الذي شارك ـ كما ذكرنا «آنفاً ـ في ترجمة ديوسقوريدس، وكتب عدة كتب عن الأدوية المفردة، كما صار طبيباً للحاجب المنصور بن أبي عامر (ت ٣٩٢ هـ). كذلك نذكر العالم النباتي سليمان بن حسان بن جلجل الذي كان طبيباً لخليفة الأندلس هشام المؤيد وله شروح مفيدة على كتاب ديوسقوريدس. وبالمثل يقال عن الطبيب أبي المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي (ت ٤٦٦ هـ) الذي كان وزيراً وطبيباً للمأمون بن ذي النون صاحب طليطلة، وقد اطلع على كتب ديوسقوريدس وجالينوس وكتب مؤلفاً

(٢٤) توجد من ترجمة كتاب ديوسقوريدس نسخ خطية في مكتبات أيا صوفيا والموصل ودار الكتب المصرية.

(٢٥) راجع (عادل أبو النصر: تاريخ الزراعة القديمة ص ٣٠٢ وما بعدها).

ضخماً عن الأدوية المفردة استغرق في تأليفه عشرين سنة وضمنه خلاصة تجاربه[٢٦]. كذلك نذكر كلاً من العالمين الجغرافيين: أبي عبيد البكري الأندلسي (ت ٤٨٧ هـ) الذي كتب كتاباً عن «أعيان النبات والشجريات الأندلسية»، استفاد منه ابن البيطار في كتبه، وهو في حكم المفقود الآن. ثم الشريف الإدريسي (ت ٥٦١ هـ) صاحب الموسوعة الجغرافية «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، والذي كتب أيضاً كتاب «الجامع لصفات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والأثمار والأصول والأزهار» (مخطوط رقم ٣٦١٠ بخزانة فاتح باستانبول). وقد قام بدراسته المستشرق الألماني ماكس مايرهوف سنة ١٩٣٠. ولقد عاصر الإدريسي الطبيب القرطبي أحمد ابن محمد الغافقي (ت ٥٦٠ هـ) الذي طاف بأنحاء بلاد الأندلس والمغرب، وجمع منها نباتات عديدة، درس خواصها الطبية في كتابه «جامع الأدوية المفردة». ويبدو أن أصل هذا الكتاب مفقود، ولكن بقي مختصر له عمله أبو الفرج بن العبري (ت ٦٨٤ هـ) ونشره مع ترجمة انجليزية المستشرق ماكس مايرهوف والدكتور جورج صبحي في القاهرة سنة ١٩٣٢[٢٧]. وقد أوضح الغافقي منهجه العلمي بقوله: «واستوفيت فيه ذكر جميع الأدوية التي ذكرها ديوسقوريدس وجالينوس، ولحقت بقوليهما قول من جاء بعدهما مصيباً، ونبهت على مواضع التصحيف في الأسماء، ولم آت بقول من لم يجرب ما ذكره، وألحقت بذلك أيضاً بعض الحشائش التي يستعملها أهل بلدنا ولم يذكرها أحد مما تقدمنا»[٢٨].

وجاء بعد الغافقي عالم من أعظم علماء عصره وهو ضياء الدين بن البيطار المالقي الإشبيلي (ت ٦٤٦ هـ) صاحب كتاب «الجامع لمفردات الأغذية

---

(٢٦) تراث الإسلام، القسم الثالث ص ١٣٢ (عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨).
(٢٧) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ص ٤٦٨ - ٤٧٨.
(٢٨) راجع (عادل أبو النصر: المرجع السابق ص ٣٢١).

والأدوية»[٢٩]. ويعلل ابن البيطار سبب تسمية كتابه «بالجامع»، لكونه جمع بين الدواء والغذاء. كذلك ينص في مقدمة كتابه على مصادره التي نقل منها وعلى رأسها كتب ديوسقوريدس وجالينوس ثم الغافقي والإدريسي والبكري وغيرهم ممن سبقوه.

وقد سافر ابن البيطار إلى بلاد الإغريق والروم وبلاد الشرق واستفاد من حكماء عصره المشهورين. واستقر به المقام في مصر حيث شغل منصباً قيادياً أشرف فيه على الحكماء وسائر العشابين هناك ثم اختص به الملك الكامل الأيوبي وصحبه معه إلى دمشق حيث صار مقدماً في خدمته. وهناك التقى به تلميذه الدمشقي أبو العباس أحمد ابن أبي أصيبعة في سنة ٦٣٣ هـ الذي اشتغل معه في جمع ودرس النباتات في الشام، ومدحه بقوله: «كنت أجد من غزارة علمه ودرايته شيئاً كثيراً». ومات ابن البيطار في دمشق سنة ٦٤٦ هـ، ومات بعده بنحو عشرين سنة تلميذه ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ) بعدما ألف بدوره كتاباً جامعاً بعنوان «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»[٣٠].

**ثالثاً**: على أن جهود علماء المسلمين لم تقتصر على ما قيدوه من أسماء النبات، وما ذكروه من صفاته وخواصه، وما استخلصوه منه من أدوية وعقاقير، بل اشتغلوا كذلك بالنبات من حيث زرعه ونموه وتسميده وحصاده، والأوقات المناسبة في ذلك كله وهو يسمى بالفلاحة[٣١].

---

(٢٩) ابن البيطار: كتاب الجامع لمفردات الأغذية والأدوية، طبع في بولاق في أربعة مجلدات سنة ١٨٧٤، وترجمة إلى الفرنسية لكليرك بعنوان:

L. Leclerc: Traité des Simples d'Ibn El - beithar

(٣٠) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (القاهرة ١٨٨٢)؛ كذلك نشره حديثاً نزار رضا بمكتبة الحياة ببيروت.

(٣١) راجع (د. محمد عيسى صالحية: ملاحظات على مخطوطات الفلاحة التطبيقية المحفوظة في المكتبات العربية والأجنبية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد ٥٩ جـ٣ ـ مطبعة خالد ابن الوليد سنة ١٩٨٤).

لهذا عكفوا على دراسة تراث الأمم المجاورة في هذا الميدان كالنبط والروم والفرس، ونقل كتبهم إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى ما توصلوا إليه هم أنفسهم من حقائق علمية جديدة نتيجة لتجاربهم الخاصة وخبراتهم الشخصية. ومن هؤلاء العلماء على سبيل المثال:

أبو بكر أحمد بن وحشية الكلداني أو النبطي، الذي عاش في أواخر القرن الثاني للهجرة (٨٠٠ م)، وكتب كتاباً مشهوراً بعنوان «الفلاحة النبطية»، شرح فيه بعض الطرق الزراعية القديمة البابلية والآشورية واليونانية، وكذلك النظريات الزراعية التي كانت سائدة في البلاد العربية القديمة مثل مملكة النبط التي كانت تعرف باسم البتراء أو العربية الحجرية Arabia Petraea، والتي امتدت في أوج عظمتها من جنوب الأردن إلى دمشق والأجزاء الجنوبية والشرقية من فلسطين وحوران ومدين إلى سواحل البحر الأحمر.

وهذا الكتاب لم يطبع حتى الآن، ولكن توجد منه نسخ عديدة في خزانات الكتب المختلفة، مع ملاحظة أن رواية أخباره ترجع إلى سنة ٢٩١ هـ (٩٠٣ م). وما زال الجدال قائماً حول نشأة هذا الكتاب ونسبة تأليفه دون الوصول إلى نتيجة قاطعة[٣٢]. وكيفما كان الأمر في شأن هذا الكتاب وصاحبه، فإنه من الثابت أن العلماء الذين جاءوا بعده قد اعتمدوا عليه واستفادوا منه بالنقل أو الاختصار حتى قيل إن مختصرات فلاحة ابن وحشية، بلغ عددها حوالى عشرة مختصرات[٣٣].

---

(٣٢) راجع (بروكلمان: تاريخ الأدب العربي جـ ٤ ص ٣١٩ ـ ٣٢٣ (الترجمة العربية)؛ عادل أبو النصر: الفلاحة النبطية لابن وحشية، دراسة جديدة لأثر زراعي قديم (بيروت ١٩٥٨)؛ تاريخ الزراعة القديمة (بيروت ١٩٦٠)؛ كوركيس عوّاد: مقال عن ابن وحشية في مجلة الزراعة العراقية حـ ٣ سنة ١٩٥٢، عبد الحليم منتصر: ابن وحشية وكتابه في الفلاحة (مجلة العربي ٢٠٠/١٨ ـ ١٩)؛ د. أحمد عيسى: معجم أسماء النبات (القاهرة ١٩٣٠).

(٣٣) راجع (كتاب مفتاح الراحة لأهل الفلاحة لمؤلف مجهول من القرن الثامن الهجري ص ١٦، =

وهناك الجراح المشهور أبو القاسم خلف الزهراوي Abulcasis (٣٢٤ - ٤٠٣ هـ/٩٣٦ - ١٠١٣ م) نسبة إلى مدينة الزهراء بجوار قرطبة. عاش في خلافة كل من عبد الرحمن الناصر وولده الحكم المستنصر. وكتب كتاباً في الفلاحة، إلى جانب كتابه الطبي المعروف «التصريف لمن عجز عن التأليف».

ثم جاء من بعده تلميذه الطبيب والصيدلي السالف الذكر أبو المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي الطليطلي، المسمى عند اللاتين Abel Mutar-iph Eben Guefith (٣٨٨ - ٤٦٦ هـ/٩٩٨ - ١٠٧٤ م). كان وزيراً وطبيباً للملك يحيى المأمون بن ذي النون صاحب طليطلة في عصر ملوك الطوائف. وكتب كتباً كثيرة في الطب وعلوم الأدوية المفردة مستفيداً مما كتبه علماء اليونان القدامى أمثال ديوسقوريدس وجالينوس، مصححاً لهم ومضيفاً إليهم من تجاربه الطبية مدة عشرين سنة. وقد أفرد له صاعد الطليطلي ترجمة وافية في كتابه «طبقات الأمم»[٣٤]، كما أورد ابن الأبار ترجمة له أيضاً في كتابه «التكملة لكتاب الصلة»[٣٥]، ذكر فيها أن هذا العالم ابن وافد كتب موجزاً في الفلاحة، وأنه كان على دراية بأصول هذا العلم، وأنه أشرف على غرس حديقة الملك يحيى المأمون على ضفاف نهر التاجو Tajo. وتوجد ترجمة قشتالية (اسبانية) لكتاب الفلاحة لابن وافد في المخطوطة رقم ٣٣٣ المحفوظة في مكتبة كاتدرائية طليطلة[٣٦].

على أن هذا العمل العلمي لابن وافد لم يلبث أن انطفأ نوره بعد قليل عندما ظهر عليه عمل فلاحي آخر لعالم طليطلي معاصر لابن وافد وهو أبو

= تحقيق ودراسة د. محمد عيسى صالحية و د. إحسان صدقي العمد، السلسلة التراثية - الكويت ١٩٨٤).

(٣٤) صاعد: طبقات الأمم ص ١٢٨.

(٣٥) ابن الأبار: التكملة ص ٥٥١ (طبعة كوديرا، مدريد سنة ١٨٨٩).

(٣٦) راجع:

josé Millàs vallicrosa: Las straducciones orientalesde Los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Tolido p 96 (Madrid 1942).

عبد الله محمد بن البصّال، الذي كتب للملك يحيى المأمون بن ذي النون السالف الذكر، ديواناً في الفلاحة، بعنوان «القصد والبيان»(٣٧).

ولقد كان ابن البصّال موضع مديح العلماء الذين جاؤوا بعده أمثال أحمد المقرّي الذي أشار إليه في كتابه نفح الطيب ومدح كتابه كعمل علمي ممتاز(٣٨). وكذلك أبو زكريا يحيى بن العوام، الذي تتبعه في كل خطوة من كتابه «الفلاحة في الأرضين» ومدحه في مقدمته بقوله: «واعتمدت على كتاب الشيخ أبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن البصّال الأندلسي رحمه الله، وهو المبني على تجاربه وعمله..»(٣٩). ولا شك أن هذه العبارة الأخيرة التي تؤيدها إشارات في هذا المعنى من كتاب ابن البصّال نفسه، تدل على أصالة هذا الكتاب كعمل علمي يقوم على خلاصة تجارب مؤلفه وخبراته الشخصية. ولأهمية كتاب ابن البصّال، اعتمد عليه كثيراً تلميذه الحاج الطغنري الغرناطي، كما اختصره البعض في ستة عشر فصلاً وصار متداولاً بين العلماء بعد ذلك.

وفي القرن الثامن الهجري (١٤ م) قام عالم من مدينة المرية Almeria يدعى أبو عثمان بن ليون التجيبي (٦٨١ - ٧٥٠ هـ/١٢٨٢ - ١٣٤٩ م) بصياغة تعاليم ابن البصّال الفلاحية في أرجوزة شعرية عنوانها: «كتاب إبداء الملاحة وإنهاء الرجاحة في أصول صناعة الفلاحة»(٤٠).

---

(٣٧) يرى بعض العلماء أن كتاب الفلاحة لابن بصال ظهر في نسختين: الأولى كبيرة بعنوان «ديوان الفلاحة»، والأخرى صغيرة بعنوان «كتاب القصد والبيان»، وهي التي قام بنشرها وترجمتها كل من المستشرق الإسباني ملياس فاليكروسا، والأستاذ محمد عزيمان (معهد مولاي الحسن تطوان ١٩٥٥).

(٣٨) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيره لسان الدين بن الخطيب جـ٢ ص ١٠٤ (طبعة دوزي).

(٣٩) راجع (بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ص ٤٧٦) وكذلك (عادل محمد علي: علم الزراعة من خلال كتاب الفلاحة لابن بصال، مجلة المورد، مجلد ٦ عدد ٤ سنة ١٩٧٧.

(٤٠) راجع (ملياس فاليكروسا: فهرس المخطوطات الشرقية المترجمة المحفوظة في مكتبة كاتدرائية =

وعلى الرغم من شهرة ابن البصّال العلمية، إلا أننا لا نعرف عنه سوى معلومات ضئيلة فلم يذكره بروكلمان في موسوعته، وسارتون في مقدمته. ويبدو أنه عاش في طليطلة إلى أن اشتد عليها ضغط الملك الفونسو السادس سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م)، ففر إلى إشبيلية ودخل في خدمة ملكها المعتمد بن عباد، وأشرف على غرس بعض حدائقه. كذلك يبدو أنه قام برحلات إلى بعض بلاد الشرق مثل مصر والحجاز وصقلية، أفادته وزادت في خبراته.

هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أن المخطوط الطليطلي رقم ٣٣٣ السالف الذكر، قد حفظ لنا ترجمة قشتالية للعمل الفلاحي الذي كتبه هذا العالم الطليطلي ابن البصّال[41].

أما العالم الأندلسي الذي نال شهرة واسعة فاقت من سبقوه في العلوم الزراعية فهو أبو زكريا يحيى بن العوام الإشبيلي الذي عاش في القرن السادس الهجري (١٢ م)، وقام بتجارب عملية عديدة في ضواحي إشبيلية ولا سيما في جبل الشرف Al jarafe الذي اشتهر بأعنابه وزياتينه. وقد كتب ابن العوّام كتابه الكبير «الفلاحة في الأرضين» الذي يعتبر من أحسن ما كتب عن الزراعة وكيفية الاعتناء بها: تكلم فيه عن التربة وأنواعها وكيفية حرثها وإصلاح الفاسد منها. ثم تكلم عن السماد وأنواعه ومنافعه، وعن المياه وأنواعها وكيفية تخطيط مجاريها. كما أشار في هذا الصدد إلى طريقة الري بواسطة الجرار لتوفير مياه الري وذلك باستخدام جرار صغيرة تثبت بجذوع الأشجار بحيث تصل المياه بجوار الشجرة نقطة نقطة. وهذه الطريقة تستخدم حالياً في المناطق العربية الجافة وفي داخل

---

= طليطلة ص ١٠١ (مدريد ١٩٤٢) وراجع كذلك (مانفرد فلايخامر: كتب في الزراعة ص ١٠ (من أبحاث الندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب ـ الكويت ١٠ ـ ١٤ ديسمبر ١٩٨٣).

(٤١) راجع (ملياس فاليكروسا: فهرس المخطوطات الشرقية المترجمة المحفوظة في مكتبة كاتدرائية طليطلة ص ١٠١).

البيوت البلاستيكية وتسمى بطريقة الري بالتنقيط Dripping Irrigation لتوفير كمية مياه الري[٤٢]. كذلك شرح ابن العوام طرق زراعة وغرس النباتات والأشجار المثمرة وغير المثمرة، تناول منها ما يقرب من ٦٠٠ نبات منها ٥٥ شجرة مثمرة. ثم تكلم عن عمليات التطعيم، والتشذيب أو التقليم، ومكافحة الآفات والحشرات، والصقيع، والأمراض التي تصيب الأشجار، وطرق حفظ البذور والحبوب والتين والزبيب.. الخ. هذا إلى جانب ما ذكره في آخر كتابه عن تربية المواشي والدواجن والنحل، وكيفية تغذيتها وعلاج أمراضها. فالكتاب أشبه بدائرة معارف تاريخية عن الفلاحة فضلاً عن أنه يعطي فكرة عن مدى ازدهار الزراعة في الأندلس.

والواقع أن ابن العوّام قد جمع في كتابه نقولاً مسهبة من كتب من سبقوه من العلماء البارزين في صنعة الفلاحة. وقد أورد أسماءهم في مقدمة كتابه أمثال ابن البصّال وتلميذه الحاج الغرناطي[٤٣] (الطغنري)، وابن الحجاج الإشبيلي (ت ٤٦٦ هـ) صاحب كتاب المقنع في الفلاحة[٤٤]، وأبي الخير الإشبيلي[٤٥]، وعريب بن سعد. كما نقل عن كتاب الفلاحة النبطية (لابن وحشية)، وعن حكماء اليونان. هذا إلى جانب أعماله وتجاربه الخاصة التي تضمنها كتابه.

ولقد أشار المستشرق الألماني مانفرد فلايشهامر، في هذا الصدد، إلى

---

(٤٢) راجع (د. علي عبد القادر الباسل: تطور الزراعة عند العرب في العصور المختلفة ص ١٦، الندوة العلمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب، الكويت، ديسمبر ١٩٨٣).

(٤٣) أبو عبد الله محمد بن مالك الطغنري أو الطنجري في القرن الخامس الهجري وصاحب زهرة البستان ونزهة الأذهان توجد منه عدة نسخ خطية بالخزانة العامة بالرباط.

(٤٤) أحمد بن حجاج: المقنع في الفلاحة تحقيق صلاح جرار وجاسر أبو صفية بإشراف عبد العزيز الدوري (عمّان سنة ١٩٨٢).

(٤٥) كتاب الفلاحة لأبي الخير الإشبيلي نشره القاضي التهامي الناصري وحققه محمد بن عبد الملك الرسموكي كما حققه أيضاً ابراهيم حمد مهاوش الدليمي (مركز إحياء التراث العربي ببغداد ١٩٨٢).

ظاهرة النقل عند المسلمين، ونقلهم من كتب من سبقوهم كما فعل ابن العوّام مثلاً. وقد علل هذه الظاهرة بأن علماء المسلمين أرادوا من وراء ذلك إثبات أنهم لم يكونوا بدعة في زمانهم، بل جروا على نهج أسلافهم من العلماء فنقلوا عنهم ليكونوا بمثابة شهود إثبات على ما يقولون، كي تتصل الرواية والتجربة، وتترابط المفاهيم على أسس ثابتة منذ أن وضعها علماء العصور القديمة. وبهذا الاستعمال الصحيح المحكم يمكن الكشف عن أسرار الكون الذي خلقه الله[٤٦].

وقد نشر المستشرق الإسباني بانكيري I. A. Banqueri كتاب الفلاحة لابن العوام متناً وترجمة إسبانية في جزأين (مدريد ١٧٥١ ـ ١٨٠٢)، ثم نقله كليمان موليه Clément Mullet إلى الفرنسية في ثلاثة أجزاء (باريس ١٨٦٤ ـ ١٨٦٧)، وكتب العالم الألماني ماير Meyer خلاصة لكتاب ابن العوّام في Geschichte der Botanik، وكذلك فعل العالم الإسباني سانشث بيرث في كتابه فلاحة أبي زكريا (Sanchez Perez: La Agricultura de Abuzacaria, Madrid 1922) كذلك نشر العالم السويدي مونكادا Moncada رسالة في غراسة الكرم لابن العوّام مع تعليق عليها (استوكهلم ١٨٨٩)، ثم نشرها منقحة ومزيداً عليها كانزونياري (روما ١٨٩٧)[٤٧].

وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن كتاب ابن العوّام كان له أثر كبير على كتابات بعض علماء إسبانيا المحدثين، ونخص بالذكر منهم جابرييل ألونسو دي هريرا Gabriel Alonso de Herrera في كتابه التاريخ العام للزراعة Agricultura General. وقد كتب المستشرق الإسباني دبلر Dubler مقالاً قيماً

---

(٤٦) مانفرد فلايشهامر: كتب في الزراعة، ملاحظات على مكانتها من التراث العربي. ص ١١ (الندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب، الكويت ـ ديسمبر سنة ١٩٨٣).

(٤٧) راجع كذلك (نجيب العقيقي: المستشرقون، ٣ أجزاء، دار المعارف ١٩٦٥).

عن الأصول العربية لكتاب هريرا في مجلة الأندلس العدد السادس سنة ١٩٤١ ص ١٣٥، ذكر فيه أن كتاب ابن العوّام كان من أهم مصادره[٤٨].

ولا يسعنا في ختام هذه الكلمة إلا أن ننوه بما أشرنا إليه آنفاً، من أن أهل الأندلس قد تميزوا بنزعة جمالية وميول طبيعية نحو حب النبات والورود والأزهار والأشجار، نلمسها بوضوح في أحواش بيوتهم، وفي صحون مساجدهم، وفي رياضهم وبساتينهم، وفي كتاباتهم وأشعارهم، بل وحتى في أصول تشريعاتهم الفقهية. فمنذ بداية الفتح الإسلامي لإسبانيا، اعتنق الأندلسيون مذهب إمام الشام ودفين بيروت عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ) لأن مذهبه الفقهي يهتم بأحكام الحرب والجهاد وهو ما يناسب وضعهم الحربي في الأندلس، ولأن مذهبه يجيز غرس الأشجار في صحون المساجد وهو ما يناسب ميولهم في هذا المجال أيضاً. وعلى الرغم من أن أهل الأندلس تركوا بعد ذلك مذهب الأوزاعي، واعتنقوا مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ) إلا أنهم مع ذلك ظلوا متمسكين بأحكام الأوزاعي الخاصة بغرس الأشجار في المساجد وهو شيء لم يقره المذهب المالكي[٤٩]. كذلك أخذوا من مذهب الإمام المصري الليث بن سعد (ت ١٧٥ هـ) أموراً زراعية تتعلق بدفع إيجار الأرض عن الأجزاء المزروعة منها فقط، وهي مسألة لم يقرها مالك أيضاً. وفي ذلك يقول القاضي الغرناطي أبو الحسن النباهي (القرن ٨ هـ) في كتابه المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا: «ومن المسائل التي خالف أهل الأندلس فيها قديماً مذهب مالك بن أنس، هي أنهم أجازوا كراء الأرض بالجزء مما يخرج منها، وهو مذهب الليث بن سعد، وأجازوا غرس الشجر في المساجد وهو مذهب

---

(٤٨) راجع كذلك (ملياس فاليكروسا: المرجع السابق ص ٩٢، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ص ٤٧٥).

(٤٩) لعل سبب هذا الرفض هو قذارة الأسمدة وروائحها وما تجلبه من حشرات وطيور وهوام في داخل المسجد. فضلاً عن مشكلة ثمار هذه الأشجار ومن هو صاحبها.

الأوزاعي»[٥٠]. وما زالت هذه العادة الجميلة منتشرة في إسبانيا حيث نجد أشجار الليمون والبرتقال في صحن المسجد الأموي بقرطبة بل وفي الكنائس أيضاً.

**د. أحمد مختار العبادي**

(٥٠) راجع (الحسن النباهي المالقي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص ١٤٩، نشر ليفي بروفنسال، القاهرة سنة ١٩٤٨).

# الفصل السادس

# الحيــاة الفنيّة

أ.د
سعد زغلول عبد الحميد

## أولاً - تاريخ الغناء والموسيقى في دولة الإسلام

### الغناء ما بين الرفض والقبول:

لما كانت العربية أصلاً لغة أهل البادية الذين لا يجيدون الخط والتدوين، بل يعمدون إلى الحفظ والرواية لذلك وصفت بأنها مروية مسموعة أكثر منها لغة مدونة مرئية. ويتأكد ذلك باهتمام العرب قديماً بالشعر الذي يسهل حفظه عن ظهر قلب، وكذلك الكلام المسجوع والمقفى، لما فيه من الوزن والإيقاع الهندسي الشكل الذي يجعله نظماً رتيباً، فلقد ترتب عليه أن أصبح الغناء من أول الفنون عند العرب.

وبسبب هواية الشعر والولع بالسجع قيل في الرجل العربي إنه يسمع الأشياء أكثر مما يراها. وعلى هذا الأساس فسر البعض عدم اهتمام العرب قديماً بالفنون التشكيلية، من الرسم والنحت، من حيث إنهم فضلوا عليها الشعر والغناء والخط، وكلها فروع أو فنون ( جمع فن ) كشجرة اللغة

العربية الوارفة الظلال ، الزاهية الألوان .

وبظهور الإسلام وقف المتشددون من المسلمين ضد الغناء والموسيقى موقفاً معارضاً . وفي ذلك فسروا بعض الآيات القرآنية على أساس أن الغناء باطل في أصله ، كما رووا عن الرسول والصحابة ورجال الدولة الأوائل أقوالاً في عدم الترحيب بالغناء واللهو ( الموسيقى ) لسبب أو لآخر .

وفي مقابل ذلك قام المتساهلون، من أنصار الغناء، ففسروا عدداً من الأحكام بما يقرر مبدأ الإباحة، كما وضحوا أن الغناء أصله الشعر الذي أجازه النبي واستمع إليه.

والذي يفهم من أدب شعر الغزل والغناء، أن الجدل بين أنصار الغناء وخصومه كان ينتهي برجحان كفة الإباحة، وانتصار المؤيدين للغناء. والحقيقة أن الذي كان يقرر مصير فن الغناء والموسيقى هو الجمهور العريض من أهل السماع على طبقاتهم المختلفة، ممن وجدوا في الصوت الحسن معيناً لهم على تحمل أعباء المعاش، ومعاناة أسباب الحياة. وهذا ما تنبه إليه النظريون من أصحاب الفكر والعقل ممن عرفوا بالتجربة، أن: «ليس من أحد كائناً من كان إلا وهو يطرب من صوت نفسه، ويعجبه طنين رأسه». كما لاحظوا أيضاً أن «أهل الصناعات كلها إذا خافوا الملالة والفتور على أبدانهم ترنموا بالألحان فاستراحت لها أنفسهم» (العقد الفريد، ج ٦ ص ٤).

وبسبب عظم موقع الصوت الحسن من القلب، وأخذه بمجامع النفس، قالوا عن صناعة الغناء: إنها مراد السمع، ومرتع النفس، وربيع القلب، ومجال الهوى، ومسلاة الكئيب، وأنس الوحيد، وزاد الركب (العقد، ج ٦ ص ٣). كما قالوا في الغناء أيضاً: إنه يرق الذهن، ويلين العريكة، ويبهج النفس ويسرها، ويشجع القلب، ويسخي البخيل (مروج الذهب، ج ٤ ص ٢٢٢).

ولقد قدم بعض فلاسفة المسلمين فن الموسيقى على كل الفنون، من حيث تحقيق الفوائد المعنوية والعملية جميعاً. وهكذا قال الفارابي: إن الغاية القصوى من السماع ليست اللعب إذ إن اللعب ليس يطلب لذاته وإنما لينال به بعض الأشياء التي توصل إلى السعادة، وعن هذا الطريق يمكن أن يكون لأصناف اللعب، مثل الغناء والموسيقى، مدخل في الإنسانية (الموسيقى الكبير، ص ٨٤ ـ ١١٨٥). وعلى الجملة فقد أصبحت مقالة أفلاطون التي تنص على أن الموسيقى تغرس الفضائل في النفوس مع الرياضة شعاراً يرفعه فلاسفة المسلمين (مرحبا، المرجع في العلوم، ص ١٧٦، عبد الجليل، الموسيقى في المغرب ص ٤٣).

وفي مجال المصالح النفعية نبهوا إلى أهمية الغناء بالنسبة للحيوان أيضاً. فالعرب عرفوا أن الإبل تنتشي بالحداء فتستريح إلى المسير وتجد الخطو، كما عرفوا أن البهائم تحن إلى الصوت الحسن وتعرف فضله، فالنحل: أطرب الحيوان إلى الغناء، والطير يمكن أن تستنزل أفراخها بالصوت الحسن (العقد، ج ٦ ص ٥).

وفي الأصوات يقول الفارابي: إن منها ما يكون بمثابة الأدوية للجسم، وإن منها ما هو بمنزلة السموم، مثل الأصوات المهلكة أو المصمة.

وعلى الجملة فإنه ليس أوقع في القلب وآثر في العقل وأصح للبدن من الصوت الحسن، وخاصة إذا كان من وجه حسن، بمعنى إضافة الجمال المرئي ـ الذي تمثله الفنون التشكيلية ـ إلى الجمال السمعي ممثلاً في الغناء والموسيقى والألحان (العقد، ج ٦ ص ٦). ومن المهم الإشارة إلى أن الغناء والموسيقى انتشرا في مجالات كثيرة. فإلى جانب الغناء الفرحي كان هناك الشجني والحزني والعسكري، وأخيراً الغناء الديني حيث دخل الغناء في مدارس الصوفية مع شعر الحب الإلهي والوجد، بعد أن قرأ الناس القرآن الكريم بطريقة التلحين.

**الشعر العربي وأولية الغناء في الدولة الإسلامية، الحجى والرجز والحداء وتطورها:**

إن ما وصلتنا أخباره من الغناء العربي القديم كان بسيطاً ساذجاً يتفق مع بساطة البيئة العربية البدوية أصلاً. هكذا قيل إن الحجى هو أقدم ما عرفه العرب من النثر المنظوم أو السجع، ومنه نشأت أقدم أوزان الشعر الشعبي وأسهلها، وهو الرجز. وكان الرجز أول ما تغنى به العرب على إيقاع مسيرة الجمل، بعيراً كان أم نجيباً، أي بطيئاً كان أم سريعاً، وهو ما عرف بالحداء من بين فنون الغناء. وليس من الواضح إن كان الحداء، وهو اللون البدوي البسيط المرتبط بالسفر في الصحراء، قد تغير عند القرشيين في مكة حسبما عرف في دار عبد الله بن جدعان، بفضل مغنيتيه المعروفتين بالجرادتين أم لا. وذلك أنه إذا كان تشبيه المغنيتين المكيتين بجرادتي عاد يعني التمسك بالتقاليد العربية القديمة، فإن من المعروف أن ابن جدعان كان ميالاً إلى التمتع بمباهج الحياة على الطريقتين اليمنية والفارسية بخاصة، وهو ما يظهر في اتخاذه الأطعمة الفارسية الرقيقة مثل الفالوذج الذي كان يصنعه له بعض مهرة الطباخين من الفرس. وبذلك اجتمعت في دار ابن جدعان متعتا الطعام والغناء وتم التكامل بين لذتي الذوق والسمع عند المترفين من أهل مكة (تاريخ العرب قبل الإسلام للمؤلف، ص ٣٣٢، ص ٤١٣).

وإلى جانب المناسبات المفرحة ارتبط الغناء العربي بالمناسبات الحزينة التي كانت تحيى بما يناسبها من الأقوال والألحان، مما كان يحدث في الاحتفالات الأليمة، من: الجنائز والنعي والرثاء، وهو ما عرف بالنواح. وبذلك امتزج الفرح بالترح في مجال السماع، وفي ذلك قيل: «لم تمتلىء دار قط فرحاً إلا امتلأت حزناً» (البيان والتبيين للجاحظ، ج ٣ ص ٧٥). وعن هذا الطريق انقسم الطرب إلى شجن وحزن. وفي ذلك قال يحيى البرمكي: «الغناء ما أطربك فأرقصك، وأبكاك فأشجاك» (مروج الذهب، ج ٤ ص ٢٢٣). ويؤيد ذلك ما قيل في العود، وهو آلة الغناء بالامتياز في

الإسلام، من أن أول من صنع العود هو: لاتك بن قابيل، وأنه بكى به على ولده (العقد الفريد، ج ٦ ص ٢٧).

والمهم هو أن الغناء البسيط الأول من الحجى والرجز والحداء تطور مع مرور الوقت إلى طرز جديدة من الغناء، هي: النصب والسناد والهزج (العقد، ج ٦ ص ٢٧). ولما كان النصب حسبما ينص قدامى الكتاب هو غناء الركبان والقينات، فإننا نفهم من ذلك أنه يعبر عن نوع الحداء القديم، البسيط في إيقاعه ونغمه. وأما الهزج وهو الخفيف الذي يثير القلب ويهيج الحلم، فنرى أنه طراز القيان الذي بدأت بغنائه الجرادتان في دار ابن جدعان بمكة، وأنه أول ما دخلت فيه الصنعة من الغناء، وذلك أن طُويساً - تصغير طاووس، وهو معلم ابن سُرَيْج وغيره من أوائل المغنين في صدر الإسلام - يوصف بأنه «أول من غنى في الاسلام»، ووصف غناؤه هذا بالغناء «الرقيق»، وهو التعبير القريب من مصطلح «الخفيف» الذي يوصف به «الهزج». وبناء على ذلك يصبح السناد، وهو الثقيل الترجيع الكثير النغمات بالنسبة للنصب والهزج، بمثابة الغناء «المتقن» المعروف بالمضعف أي الكثير العمل الذي يدخل فيه الكلفة والصنعة. ومن الواضح أن نوع الثقيل هذا لم يظهر إلا في مرحلة متقدمة، بعد ازدهار فن الغناء الإسلامي والموسيقى، ورقيهما درجات في سلم التطور.

وإذا كان ينسب إلى طويس أيضاً أنه رائد الغناء المتقن في الحجاز إلى جانب ابتداعه للهزج والرمل فالمقصود بالمتقن هو الحسن الصنعة بشكل عام، إذ من المتفق عليه أن تفوق طويس كان في نوع الهزج حتى ضرب به المثل، فقيل: «أهزج من طويس». أما عن الثقيل من الغناء فكان قصب السبق فيه لابن محرز الذي يوصف بأنه: «أحسن الناس غناء في الثقيل» (الأغاني، ج ٤ ص ٢١٩).

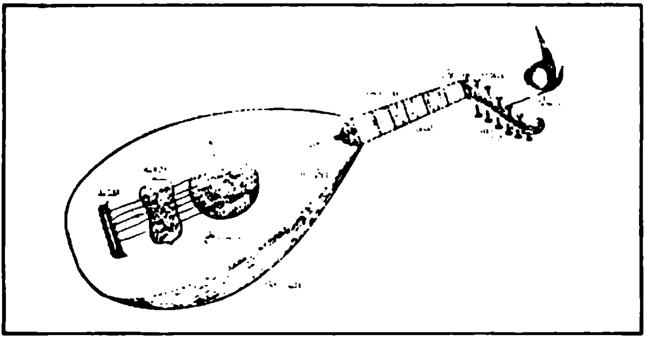
**العود والأثر الفارسي في الغناء الحجازي: ما بين سائب خاثر وابن سريج:**

ولقد كان الإتقان في الغناء نتيجة طبيعية لاستخدام الآلات الموسيقية

التي انتقلت من اللون الساذج إلى الطراز المركب. وكان الفضل الأول للعود الذي دخل إلى الحجاز عن طريق فارس، على أواخر أيام عثمان بن عفان حينما ظهر في المدينة مغنيان من الفرس، هما: نشيط (الفارسي) وسائب خاثر، ويرجع الفضل في اكتشافهما - كما نقول الآن - إلى عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، ووالي الحجاز وقتئذ: عبد الله بن عامر الذي كانت لديه صنّاجات في المدينة أخذ عنهن سائب خاثر. وفي سبيل تطوير الأغنية في المدينة يرجع الفضل إلى سائب خاثر في عمل العود الفارسي بمدينة الرسول، واتخاذه في الإيقاع والغناء. وطار صيت سائب خاثر وكان عليه أن يلبي دعوة يزيد بن معاوية، ولي العهد في دمشق، وأن يكتسب رضاء معاوية فلا يرى بمجالسته بأساً. وهكذا قتل سائب خاثر يوم الحرة سنة ٦٣ هـ/٦٨٣ م (الأغاني، ج ٨ ص ٣٢١، ص ٣٢٤)، بعد أن أرسى قواعد مدرسة الغناء الجديدة في الحجاز بفضل من أخذ عنه من أعلام المغنين، مثل: ابن سريج المكي، وابن محرز وجميلة المدنية، ومعبد ومالك بن أبي السمح (الأغاني، ج ١ ص ٢٥١).

والحقيقة أن ابن سريج، صاحب الشاعر عمر بن أبي ربيعة (ت حوالى ١٠٢ هـ/٧١٩ م)، يعتبر من رواد تلك المدرسة، ليس لغنائه فقط، بل بسبب مظهر المخنث العجيب الذي كان عليه، من حيث الملابس المصبغة، وجمة الشعر المستعار، والقناع الذي يسبله على وجهه. وإذا كان الدارج أن سائب خاثر هو أول من عمل العود الفارسي واتخذه في الغناء بالمدينة، فإنه من المتعارف عليه أيضاً أن ابن سريج هو: «أول من ضرب بالعود الفارسي على الغناء العربي بمكة»، وأنه كان أول من غنى الغناء المتقن بالحجاز بعد طويس (الأغاني، ج ١ ص ٢٥٠، ص ٢٤٥).

وهكذا لا يكون ابن سريج تلميذاً في الغناء لسائب خاثر المستعرب الفارسي في المدينة، بل أستاذاً للغناء العربي المتطور في مكة، لا يقلل من ذلك تأثره بصناعة الغناء الفارسية في المدينة. وهكذا قيل في ابن سريج: «ما خلق الله تعالى بعد داود النبي (عم) أحسن صوتاً من ابن سريج، ولا صاغ



**شكل (١): العود (من كتاب الموسيقى الكبير للفارابي).**

الله ـ عزّ وجل ـ أحداً أحذق منه بالغناء»، كما قال فيه إبراهيم الموصلي: «كأنه خلق من كل قلب، فهو يغني لكل إنسان ما يشتهي» (الأغاني، ج ١ ص ٢٥١).

**الغناء الحزني في الحجاز: ابن سريج والغريض:**

ولقد زاد من شهرة ابن سريج اتجاهه نحو الغناء الحزني ممثلاً في النواح. وكانت كارثة الحرة بالمدينة فرصة لكي يمارس ابن سريج هذا اللون الشجني من الغناء. فلقد صعد إلى قمة جبل أبي قبيس في مكة، وناح بشعر أصبح داخلاً في أغانيه، فاستحسن الناس ذلك منه، وكان «أول ما ندب به» (الأغاني، ج ١ ص ٢٥٤). المهم أن كارثة المدينة في يوم الحرة والمناحة الكبرى التي أقيمت لها بمكة، بعد حوالى ٣ (ثلاث) سنوات من مقاتل العلويين في كربلاء، كانت مناسبة أثارت الشجن في قلوب الطالبيين فانتهزوها لإحياء ذكرى يومهم الحزين. فهذا ما نراه فيما قامت به (السيدة) سكينة بنت الحسين إذ بعثت إلى ابن سريج في مكة «بشعر أمرته أن يصوغ فيه لحناً» يناح به. ولقد أجاد ابن سريج في هذا اللحن البكائي، فكان سبباً في تقدمه عند أهل الحرمين على جميع ناحة الحجاز (الأغاني، ج ١

ص ٢٥٥). وكان من نتيجة ذلك أن طلبت سكينة من ابن سريج أن يعلم مملوكها عبد الملك الذي عرف «بالغريض» ـ أي الطري اللين ـ فن النياحة ففعل. ولقد اشتهر الغريض بالنياحة إلى حدّ جعل ابن سريج يترك النوح ويعدل عنه إلى الغناء، فلم ينح بعد ذلك حتى وفاة حبابة جارية يزيد بن عبد الملك ثم يزيد بعدها (سنة ١٠٥ هـ /٧٢٤ م) (الأغاني، ج ١ ص ٢٥٦).

والمهم أن ابن سريج عندما ترك النوح للغريض، مال هو إلى الخفيف من الغناء كالأرمال وخاصة الأهزاج التي استخفها الناس، فأذاعت شهرته في الأفاق. ورغم تلك الشهرة العريضة والمدة الطويلة التي عاشها ابن سريج مغنياً في مكة، فإنه لم يعرف له إلا ٦٨ (ثمانية وستين) صوتاً أي لحناً أو دوراً (الأغاني، ج ١ ص ٢٦٨). ومن بين هذه الأصوات يعد النقاد، صوت: «تشكي الكميت الجري لما جهدته» من الأصوات القلائل التي جمعت كل ألحان الغناء فلم تبق نغمة إلا فيها (الأغاني، ج ١ ص ٢٧٦).

وبفضل ابن سريج الذي طالت حياته الفنية إلى أكثر من نصف قرن حتى نهاية القرن الأول الهجري صارت مكة منافسة للمدينة كمركز هام للغناء والموسيقى، وخاصة بعد أن ظهر في المدينة أحد الموهوبين في الغناء وهو معبد الذي طال عمره إلى ما بعد وفاة ابن سريج.

**معبد: مؤسس مدرسة الغناء في المدينة:**

فبينما كان ابن سريج هو مغني مكة، كان معبد بن وهب مغني المدينة بلا منازع. وأوجه الشبه بين الرجلين أنهما من الموالي، كسائر المغنين، أما ما يفرق بينهما، فهو ما يفرق بين مكة والمدينة كمدرستي غناء لكل منهما تقاليدها الخاصة، وإن كانتا ابنتي إقليم واحد هو الحجاز. فلقد تميزت مدرسة الغناء المكية التي يمثلها ابن سريج، ومن أتى بعده، بأنها مدرسة قريشية تحافظ على التقاليد العربية فيما يتعلق بالمظهر من ألوان الثياب الزاهية واستعمال الخضاب

مما عرفه الشعراء وأصحابهم من أهل الغناء كعمر بن أبي ربيعة وابن سريج (الأغاني، ج ١ ص ٢٥٨)، بينما تميزت مدرسة المدينة ـ عاصمة الإسلام العالمية ـ بأنها عربية ذات طابع إسلامي مميز بفضل التأثير الفارسي الذي سبقت الإشارة إليه.

ولقد ظهرت ميول معبد الفنية منذ شبابه المبكر عندما كان يرعى الغنم لمواليه، ويختلف إلى نشيط الفارسي وكذلك إلى سائب خاثر، ويجتهد في الأخذ عنهما. ولم يلبث الراعي الموهوب أن اشتهر بالحذق وحسن الغناء وطيب الصوت مما جعل ابن سريج يعترف له ولأهل المدينة بالتفوق في دنيا السماع (الأغاني، ج ١ ص ٤٤). والظاهر أن معبداً بلغ الذروة في الغناء بعد سنة ٨٠ هـ/٧٠٩ م، أي على أواخر أيام ابن سريج، وذلك في الوقت الذي كانت فتوح الإسلام في شرق خراسان وبلاد ما وراء النهر على أشدها على يدي قتيبة بن مسلم أيام الوليد بن عبد الملك. فذلك ما يفهم من «أصواته» (ألحانه) السبعة التي تعرف بمدائن معبد تشبيهاً لها بالمدن السبع التي فتحها قتيبة في المشرق. وهكذا شهد له إبراهيم الموصلي، فقال: إنه «لم يكن فيمن غنى أحد أعلم بالغناء من معبد» (الأغاني، ج ١ ص ٣٩)، وهي شهادة لمدرسة المدينة بطبيعة الحال.

وبلغت شهرة معبد إلى حدّ أن دارت حوله القصص الشعبية التي تهدف إلى الرفع من شأنه فوق مستوى من نازعوه سيادة الغناء، وفي ذلك قيل إن المكيين ـ وعلى رأسهم ابن سريج ـ انبهروا بغنائه عندما قدم إليهم، وأنهم قالوا له: «لأنت أحسن بأداء غنائنا منّا» (الأغاني، ج ١ ص ٥٨ ـ ٥٩). وفي تقييم غناء معبد قيل إنه «متين»، وذلك في مقابل غناء ابن سريج الذي وصف بأنه «مخنث لين» أي خفيف (الأغاني، ج ١ ص ٦٨). وتظهر طبقة معبد في الغناء مما كان يوجهه له يزيد بن عبد الملك (١٠١ ـ ١٠٥ هـ/٧١٩ ـ ٧٢٤ م) من عبارات الإطراء، مثل: «أحسنت والله يا مولاي، وأعد فداك أبي وأمي» (الأغاني، ج ١ ص ٦٨).

وعندما توفي معبد في دمشق، وهو ضيف على الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٥ ـ ١٢٦ هـ/٧٤٣ ـ ٧٤٤ م) قامت سلّامة القسّ، جارية يزيد برثائه في شعر للأحوص ومن تلحينه هو نفسه، مما كان قد علمها إياه من أصوات الندب (الأغاني، ج ١ ص ٣٧). وبعد وفاة معبد استمرت المدرسة المدنية غنية بأعلامها ونجومها الذي تولوا حمل راية الغناء الحجازي إلى أن تسلمها بغداد أيام الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩ م).

**ابن محرز: ثالث الرواد، واستلهام الغناء الرومي:**

ويأتي بعد معبد وابن سريج المغني ابن محرز الذي قد يجعله بعض النقاد أول الرواد الثلاثة في الغناء الإسلامي بفضل لحنه: «أهاج هواك المنزل المتقادم؟» الذي قيل إنه يجمع كل نغمة في الغناء لما فيه من الدور الكثير أي الصنعة الثقيلة (الأغاني، ج ١ ص ٨). والظاهر أنه كان لإقامته في كل من الحرمين الشريفين، الفضل في تمكينه من الجمع بين طريقتي الغناء الفارسي (المدني) والعربي (المكي). وما هو أهم من ذلك أن ابن محرز انفرد بأنه عندما سار إلى دمشق تعلم ألحان الروم أيضاً وأخذ غناءهم. وكان ذلك مما ساعده على تطوير الغناء الإسلامي، إذ أسقط ما لم يستحسن من ألحان الروم «ومزج بعضها، وألف منها الأغاني التي صنعها في أشعار العرب، فأتى بما لم يسمع بمثله». وهكذا نسب إلى ابن محرز ابتكار لحن الرمل الذي نقل إلى الغناء الفارسي أيام الرشيد، وبذلك أصبح التأثير والتأثر متبادلاً بين الغناء العربي ونظيره الفارسي (انظر الأغاني، ج ١ ص ٣٧٨).

**جميلة، وتأسيس أول مدرسة لتعليم الغناء في المدينة:**

والحقيقة أنه إذا كان البعض قد شهد لمعبد ـ مغني المدينة ـ بأنه لم يكن فيمن غنى أحد أعلم منه بالغناء، فقد شهد آخرون لجميلة، مولاة بني سليم، ومغنية المدينة المعاصرة له، بأنها كانت «أعلم خلق الله بالغناء» (الأغاني، ج ٨ ص ١٨٦)، فكأنهما على قدم المساواة. بل وهناك روايات منسوبة إلى معبد نفسه تنص على تفوق جميلة عليه، مثل: «أصل الغناء جميلة

وفرعه نحن» (الأغاني، ج ٨ ص ١٨٦)، ولا بأس في ذلك إذا عرفنا أنها تمثلت الغناء من سائب خاثر، جارهم (الأغاني، ج ١ ص ١٨٧).

أما اللحن الذي أظهر أمرها، فهو ذلك الصوت الذي غنته في شعر زهير، وهو: «نام الخلق فنوم العين تعذير». ومنذ ذلك الحين قصد الناس جميلة للسماع منها، مما جعلها تتحول إلى معلمة محترفة، تجلس لتعليم الجواري، وتكسب لمولاتها من المال ما لم يخطر لهن على بال. فكان مجلس جميلة بمثابة أول مدرسة خاصة لتعليم الغناء بالأجر في المدينة المنورة (انظر الأغاني، ج ٨ ص ١٨٧).

ومن بين من تعلم على يدي جميلة: سلّامة القس، جارية يزيد بن عبد الملك، وحبابة، جارية يزيد أيضاً التي كانت تسمى «الغالية» (الأغاني، ج ١ ص ١٢٢)، إلى جانب كثيرات من القينات ممن لم يرتفع صيتهن إلى مستوى جاريتي يزيد. أما عمن أخذ عنها من الرجال فيذكر مالك بن أبي السمح الذي أدرك الدولة العباسية ومات في خلافة المنصور (الأغاني، ج ٥ ص ١٠١). وهكذا كان لجميلة دور كبير في حياة الغناء واللهو في الحجاز، كما كان لتلميذتيها الشهيرتين في تاريخ الدولة الأموية، دورهما النشيط أيضاً، وذلك عن طريق المسابقات الدورية بين كبار المغنين المعاصرين، وخاصة ما كان يقام منها كمباريات بين مدرستي مكة والمدينة.

**ازدهار الغناء في كل من الحرمين الشريفين:**

والحقيقة أنه من الأمور المستغربة أن يزدهر الغناء والموسيقى في كل من الحرمين الشريفين، رغم ما كانت تلقاه الفنون بعامة من معارضة الكثيرين من المسلمين المتشددين الذي أرادوا الحفاظ لمجتمع المدينة ومكة - على الأقل - بنقائه الأول. ولا شك أن ذلك الازدهار كان وثيق الصلة بمرحلة التطور التي أخذت تعاني منها الجماعة الإسلامية على أيام عثمان بن عفان، حيث تدفقت الأموال والذخائر على دار الخلافة (مدينة الرسول) وكبار الصحابة، الذين

انتابتهم الرغبة في التمتع بمباهج الحياة، وهو الأمر الذي لم يغب عن فطنة المسعودي (مروج الذهب، ج ٢ ص ٢٤١). وإذا كان مركز الحكم والخلافة قد انتقل إلى الشام مع قيام الدولة الأموية فإن الحرمين الشريفين ظلا ينعمان بنوع من التفوق المعنوي على بقية الأمصار بفضل الحج والزيارة، مما ترتب عليه نوع من الازدهار الاقتصادي الذي تمتع به أهل الحرمين. ولما كان هؤلاء قد حرموا من امتيازاتهم السياسية والإدارية فإنهم قد اتجهوا نحو التمتع بمباهج الحياة وخاصة في مجالات الغناء والموسيقى والجواري من القيان. وهكذا لم يكن من الأمور المستغربة أن يكون الموسم والزيارة فرصة يستعرض فيها المغنون مواهبهم أمام طوائف الحجاج، وأن يكون رعاة الفن من كبار أبناء المهاجرين والأمصار إلى جانب بعض مشاهير الشعراء.

**الغناء في موسم الحج: عمر بن أبي ربيعة، وابن سريج في الموسم: مهرجان الألوان:**

ومن أشهر الشعراء الذين كان لهم دور في تنشيط الغناء في العصر الأموي عمر بن أبي ربيعة (ت حوالى ١٠٢ هـ/٧١٩ م) الذي عرف بأنه شاعر الغزل الذي لا يمدح إلا النساء، وأنه موكل بالجمال يتبعه أينما كان (الأغاني، ج ١ ص ٧٤). ولهذا لم يكن من الغريب أن يختار بعض شعره مما لحنه المغني والموسيقي ابن سريج ليكون واحداً من ثلاثة «أصوات» لا تبقى نغمة في الغناء إلا وهي فيها. وهكذا يمكن القول إن الرجلين كونا ثنائياً فنياً في الشعر والغناء، وإنهما كان لا يجدان مكاناً لاستعراض مؤهلاتهما الفنية خيراً من موسم الحج حيث يكون أكبر حشد من المسلمين في التجمع السنوي العظيم. ففي بعض المواسم ظهر الإثنان بشكل ملفت للنظر، فبينما امتطى عمر بن أبي ربيعة ظهر نجيب أصيل فوق سرج من الجلد المكسو بديباج الحرير الثقيل، وعليه الحلل اليمانية الثمينة المبهرجة الألوان، ظهر ابن سريج وهو مخضب بالحناء على بعير مخضب أيضاً بالحناء. وأخذ الرجلان المتبرجان يلتقيان بالحجاج ويتعرضان للنساء. وكان ابن سريج يغني على الطريق

فيتوقف الناس بحسن غنائه للاستماع (الأغاني، ج ١ ص ٢٥٨). وهنا كان يصيح من يشفق على فساد الموسم من الناس، فيقول: «يا صاحب الصوت أما تتقي الله! قد حبست الناس عن مناسكهم!» فيسكت قليلاً حتى إذا مضوا رفع صوته فيقف آخرون.

ولا بأس أن يكون عمر بن أبي ربيعة، وابن سريج، بتظاهرة مهرجان الألوان تلك، يمثلان تقاليد المغنين في الحجاز وقتئذ، وكان معظمهم من المخنثين، وهو الأمر المعروف عن ابن سريج الذي كان يلبس المصبغات ويسدل جمة من الشعر المستعار على وجهه. وإن كانت عادة أهل اللهو من المغنين والموسيقيين من زمارين وعزافين وغيرهم لبس الثياب المصبغة (البيان والتبيين للجاحظ، ج ٣ ص ٥١).

جميلة في موسم الحج:

وتعتبر تظاهرة عمر بن أبي ربيعة وابن سريج الشعرية الغنائية في موسم الحج بمكة عملاً فردياً إذا ما قيست بالرحلة الفنية التي قامت بها مغنية المدينة الشهيرة جميلة إلى مكة بهدف قضاء فريضة الحج. فما أن أعلنت جميلة عن نيتها في الحج حتى قرر المغنون والمغنيات في المدينة المشاركة في ذلك الموسم، فكان مهرجاناً مدهشاً على طول الطريق ذهاباً وإياباً بين المدينة ومكة. ولقد شارك في الرحلة زهاء ثلاثين رجلاً «تخايروا في اتخاذ أنواع اللباس العجيب الظريف، وكذلك الهوادج والقباب». أما عن المغنيات من القيان اللائي خرجن معها مشيعات فقد بلغن حوالى خمسين قينة، وجه بهن مواليهن معها فأعطوهن النفقات وحملوهن على الإبل في الهوادج».

وإذا كان حج جميلة قد وصف بأنه جمع الخير كله، من حيث إنه لم يكن هناك ذكر للغناء من جانب الحاجات القينات أثناء أداء المناسك، مثلما فعل ابن سريج، فإنه بعد عشرة أيام من رجوع جميلة من أداء مناسك الحج، أقامت حفل غناء عظيم في منزلها بالمدينة، فغصت الدار بالأشراف من

الرجال والنساء. ولقد شارك الكثير من المغنين والمغنيات في حفل ختام الحج هذا، وكان الغزل والنسيب في شعر عمر بن أبي ربيعة من موضوعات الأغنيات المطلوبة في ذلك الحفل (الأغاني، ج ٨ ص ٢٠٩).

وهكذا تأصل الغناء في الحجاز عن طريق ذلك الربط المعنوي بين أهل الغناء وبين كل من الحرمين الشريفين، عن طريق اتخاذ الموسم مسرحاً للغناء أو مهرجاناً للألوان في مكة، أو عن طريق مدرسة الجواري المغنيات من القيان التي ازدهرت إلى ما لا مزيد عليه غير بعيد من الروضة الشريفة بالمدينة.

**عمر بن عبد العزيز هاوياً للغناء بالمدينة:**

ومن المعروف أن عمر بن عبد العزيز كان متساهلاً أثناء ولايته للمدينة (٨٦ ـ ٩٣ هـ/٧٠٥ ـ ٧١٢ م) بالنسبة لأهل الطرب واللهو، كما كان يفعل مع خصوم الدولة السياسيين الذين كانوا يلجأوون إلى المدينة. وهكذا يمكن أن نضع حج جميلة قبيل سنة ٩٣ هـ/٧١٢ م أي قبيل عزله بقليل عن الولاية. وهكذا فلا بأس أن يكون عدم إنكار عمر بن عبد العزيز للطرب ـ إن لم نقل حبه له ـ من الأسباب التي أدت إلى ذلك الانتشار الواسع لفن الغناء واللهو في مدينة الرسول في أواخر القرن الأول الهجري.

فعن عمر بن عبد العزيز قيل إنه كان يطرب في السماع طرباً بيّناً ويستعيد الغناء وقد بلّت دموعه لحيته (مروج الذهب، ج ٣ ص ١٩٨ ـ ١٩٩). وأكثر من هذا فقد جعلته بعض الروايات أول محترف للغناء من أمراء الإسلام، وذلك لأنه كان «أول من دونت له صنعة منهم». وفي ذلك يذكرون له أثناء ولايته للحجاز سبعة ألحان صنعها وهو يذكر سعاد فيها كلها، وإن كان الأمر موضع شك (الأغاني، ج ٩ ص ٢٥٠ ـ ٢٥١).

**محاولة تطهير المدينة وتحريم الغناء بعد عمر بن عبد العزيز:**

وبمجرد عزل عمر بن عبد العزيز عن ولاية المدينة، تقدم الأعيان من

أشراف قريش والأنصار يطلبون من الوالي الجديد، عثمان بن حيان المري (٩٣ - ٩٦ هـ/٧١٢ - ٧١٥ م) تحريم الغناء، وغيره من أسباب الفساد. ولكن واحداً من النبلاء من حفدة أبي بكر الصديق هو ابن عتيق تدخل لدى الوالي وأقنعه بعدم تلبية الطلب. وكانت وسيلته إلى ذلك إقناع المري بالاستماع إلى صوت سلّامة القس فيما كانت تجيده من قراءة القرآن والحداء ثم الغناء. وأخذ الوالي الجديد بصوت القينة العجيبة فقال لها: «لا والله ما مثلك يخرج عن المدينة»، وشمل هذا الأمر جميع المغنيات (العقد، ج ٦ ص ٥٠).

والحقيقة أننا لا نقصد إلقاء تبعة انتشار الغناء في المدينة على عاتق عمر ابن عبد العزيز، بل نريد أن نحدد ذلك بعزله عن الولاية عقب حج جميلة، إذ المشهور أن الغناء ظهر على أيام يزيد بن عبد الملك بمكة والمدينة حيث استعملت الملاهي أي آلات الموسيقى (مروج الذهب، ج ٣ ص ٧٧).

### تجدد ازدهار الغناء أيام يزيد بن عبد الملك:

#### سلّامة وحبابة:

والمهم أنه بعد وفاة عمر بن عبد العزيز، تجدد ازدهار الغناء في كل من الحجاز والشام بفضل رعاية يزيد بن عبد الملك (١٠١ - ١٠٥ هـ/٧١٩ - ٧٢٤ م) الذي وهب نفسه للقيان وصرف جهده وماله في السماع، وورث تلك التركة الخفيفة ابنه الوليد (١٢٥ - ١٢٦ هـ/٧٤٣ - ٧٤٤ م) الذي خرج في ذلك عن كل الحدود.

ولقد بدأ يزيد بن عبد الملك بشراء سلامة التي عرفت بسلّامة القسّ بعد أن افتتن بها عبد الرحمن بن عمار، عابد مكة، الذي اشتهر بالقس لنسكه. أما عن امتلاكه لـ «حبابة» مولدة المدينة الجميلة الطيبة الصوت، فقد كان الهدف منه حلّ قيوده من ربق سلّامة، فكانت النتيجة عكسية تماماً إذ وقع في إسار القينتين جميعاً. وكانت خاتمة حبابة ويزيد هي خاتمة كبار شهداء

الهوى، إذ ماتت حبابة في بعض متنزهات الأردن، وهي تغص بحبة عنب كان يلقمها إياها يزيد الذي لحق بها بعد حوالى خمسة عشر يوماً، ودفن إلى جانبها (الأغاني، ج ١٥ ص ١٤٤).

وكان الإعلان عن وفاة يزيد بن عبد الملك عن طريق المناحة التي أقامتها سلاّمة، والتي ندبت فيها بشعر بعض الأنصار، وختمت ذلك وهي تنادي: وا أمير المؤمنيناه! فكان ذلك إعلاناً بوفاة يزيد فتداول الناس الخبر (الأغاني، ج ٨ ص ٣٤٦).

**الوليد بن يزيد يرث هواية والده للموسيقى والطرب:**

**ابن عائشة والغزيل وعمر الوادي:**

لقد عرف الوليد بإدمانه للغناء والطرب مما كان له أثره في المجتمع حتى قيل إن شهوة الغناء انتشرت حتى غلبت على الخاص والعام. ومع أن مغنيه المفضل ابن عائشة أطربه كثيراً، فإن الوليد بن يزيد جمع إلى هواية السماع هواية الغناء والموسيقى. ولقد تقدم في الصناعة حتى أصبحت له أصوات مشهورة ألفها بنفسه. أما عن استخدامه الآلات الموسيقية مع الغناء، فكان يضرب بالعود، ويوقع بالطبل، ويمشي بالدف، وكل ذلك على مذهب أهل الحجاز حيث كانت أهزاج طويس هي المفضلة لديه.

وإلى جانب ابن عائشة أحاط الوليد نفسه بعدد من مشاهير المغنين، مثل: الغزيل الذي كان مضحكاً، وعمر الوادي الذي كان مهندساً فجمع الغناء إلى الهندسة، وأصبح مقرباً جداً من الوليد. هذا كما غنى للوليد أيضاً اسماعيل بن الهربذ المكي الذي عمّر إلى آخر أيام الرشيد (حوالى ١٩٣ هـ/٨٠٩ م).

**العباسيون الأوائل والغناء:**

وهكذا كانت نقلة الغناء طبيعية من العصر الأموي إلى العصر العباسي، ولم يتطلب الأمر إلا وقفة ترقب في أول الدولة الجديدة، لم يقدر لها

أن تطول كثيراً. فإذا كان السفاح قد فضل العلم في مسامرة الرجال على الجهل في مجالسة النساء، فإنه كان يقعد للسماع من وراء ستار (مروج الذهب، ج ٣ ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩). وإذا كان المنصور وولي عهده عيسى بن موسى لم يستسيغا هذا التقليد، فإنه بولاية المهدي تحولت الخلافة العباسية من حكم خشن متقشف إلى دولة مترفة ناعمة بعد أن هوى المهدي السماع والطرب حتى قال بشار بن برد:

بني أمية هبوا طال نومكم ... إن الخليفة يعقوب بن داود
ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا ... خليفة الله بين الناي والعود

ولقد بلغ انغماس المهدي في الغناء والموسيقى إلى حدّ لا يبينه إلا نبوغ عدد من أبنائه في هذا الفن، مثل: إبراهيم بن المهدي الذي ملأ الدنيا غناءً وطرباً، وكذلك أخته عُلَيّة بنت المهدي.

**الغناء في الحجاز أيام العباسيين الأوائل:**

والمهم من كل ذلك أن الغناء الذي كان قد استشرى في المدينة على أواخر أيام الأمويين، ظل كذلك على أوائل أيام العباسيين، وذلك للأسباب الموضوعية التي يشير إليها مؤرخو الغناء، والتي تتلخص أولاً وقبل كل شيء في الظروف السياسية التي ألمت بالحجاز على أواخر أيام الراشدين والتي ترتبت على خروج الخلافة من المدينة إلى دمشق أيام الأمويين، مما انتهى بأن فقد أبناء المهاجرين والأنصار ما كان لهم من الامتيازات السياسية والمالية، واتجاههم نحو حياة الترف والخمول. ولما كانت حياة الترف والتمتع بمباهج الحياة لا تقوم إلا على كثرة المال والثروة، فإن الدولة الأموية لم تقصر في إغداق المال على من كان يرغب فيه من زعماء المدينة ومكة. هذا، كما أن فريضة الحج وزيارة الروضة النبوية حفظت للحرمين ما كان لهما من مركز ممتاز أيام الراشدين، كما حفظت للتابعين من أبناء المهاجرين والأنصار مقامهم الكريم، بفضل ما كان يتدفق على الحرمين من الأموال بمناسبة الموسم أو من خيرات الهبات والنذور.

وإذا كان عنف الأمويين في مواجهة تطلعات معارضيهم في الحجاز نحو استعادة سلطانهم المفقود قد أدى بالكثير من هؤلاء المعارضين إلى ترك العمل السياسي، والانصراف إلى التمتع بالغناء والجواري من القيان، فقد كان للحياة الدينية في الحرمين أثرها الذي لا يُنكر في تطور الغناء. يظهر ذلك في الاهتمام بقراءة القرآن وترتيله وتجويده، مما أصبح مع مرور الوقت من ألوان السماع، بل إن ترجيع الأذان بصوت أكثر من مؤذن من منارات الحرمين، بشكل «كورالي» كما يقال الآن، انتهى أيضاً إلى أن أصبح مادة من مواد السماع والطرب.

**المغنون المخضرمون الذين عاصروا الدولتين:**

فمالك بن أبي السمح (المدني)، تلميذ جميلة ومعبد، يعتبر من المخضرمين الذين عاصروا «الدولتين»، إذ مات في خلافة المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ - ٧٧٥ م) (الأغاني، ج ٥ ص ١٠١). وعبد الرحمن بن عمر (المدني) المشهور بدحمان، والذي جمع ما بين الصلاح والغناء وكان يقول ما رأيت باطلاً أشبه بحق من الغناء (الأغاني، ج ٦ ص ٢١)، دخل في خدمة المهدي كواحد من الندماء، فكان يغنيه وينال صلاته الجزيلة (الأغاني، ج ١ ص ٢١). ومن طبقة دحمان يذكر المغني عبادل (المكي) مولى قريش، والمغني عبد الله بن وهب (المكي) المشهور بـ«سياط»، الذي كان مقدماً في الغناء والموسيقى جميعاً. فلقد اشتهر بالضرب على العود، كما كان أستاذاً لعدد من مشاهير المغنين العباسيين، مثل: ابن جامع وإبراهيم الموصلي (الأغاني، ج ٦ ص ١٢٧).

**بغداد منافسة للمدينة كمركز للموسيقى والغناء:**

وعندما ناهزت بغداد العباسيين الثلاثين من عمرها، بدأت تجتذب أهل الفنون والآداب، فلم يكن من الغريب أن تصبح مركزاً للغناء، خاصة وأن اضطراب الحجاز بعد وصول العباسيين إلى سدّة الخلافة كان من الأسباب المساعدة على ذلك.

فالعلويون لم يسعدوا كثيراً بوصول أبناء عمهم إلى الخلافة عن طريق الدعوة للرضي من آل محمد حيث ظنوا أنهم كانوا يدعون لهم أصلاً. وهكذا بدأوا يضطربون في المدينة منذ أيام المنصور، كما حدث في ثورة النفس الزكية (١٤٥ هـ/٧٦٢ م) التي ساندها مالك بن أنس، ثم ثورة الحسين بن الحسن (١٦٩ هـ/٧٨٥ م) في أول خلافة الهادي، ثم ما واجهه الرشيد من تحدي موسى الكاظم. فهذه الأحداث أدت إلى عدم الاستقرار في المدينة، وبالتالي أدت إلى تشجيع أهل العلم والفن على التوجه نحو بغداد، حيث كان الخلفاء الجدد رعاة حقيقيين للعلوم والفنون، وخاصة على عهد الخليفة الأسطوري هارون الرشيد، الذي اختلف الناس في أمره، فهو في أعين البعض عابد ناسك، وهو عند غيرهم عابث ماجن.

والحقيقة أنه إذا كان الغناء في العصر العباسي امتداداً لما كان عليه في العصر الأموي، مثل ذلك مثل بقية العلوم والفنون والآداب وغيرها من مظاهر الحضارة مما ورثه العباسيون من الأمويين، فإنه مما لا شك فيه أن الغناء عرف دفعة قوية نحو التقدم على عهد الرشيد تتناسب مع ازدهار عاصمة الخلافة الجديدة، وما صارت عليه أبهة الملك على عهد العباسيين. وظهرت دفعة التقدم هذه، كما في بقية العلوم والفنون، ممثلة في قيام أسر تتوارث العلم والفن، كما كان الحال في تنظيم طبقات أصحاب الحرف والمهن والصناعات. ففي مجال الغناء ظهرت أسرة آل الموصلي التي توارثت هذا الفن ابناً عن أب، والتي وصلت به إلى ذرى الازدهار والتقدم بفضل جهود إبراهيم الأب وإسحق الابن، ثم حمّاد الحفيد. وإلى جانب إبراهيم وبنيه ظهرت شخصيتان هامتان في عالم الغناء، هما: ابن جامع السهمي والأمير المطالب بالخلافة إبراهيم بن المهدي الذي كان مغنياً عظيماً وراعياً كبيراً للفن. وبذلك سار العباسيون على نفس النهج الذي سنه الأمويون، وإن أصبح ذلك، على عهد العباسيين، تقليداً كسروياً أكثر تطوراً وتقدماً بطبيعة الحال.

### المهدي يكتشف إبراهيم الموصلي والرشيد يرعاه:

فالخليفة المهدي (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ/٧٧٥ ـ ٧٧٦ م) هو صاحب الفضل في اكتشاف إبراهيم الموصلي، وظهوره في عاصمة الخلافة بغداد. وإبراهيم فارسي أصلاً، انتقل أهله ألى الكوفة ثم إنه هرب إلى الموصل عندما أحب تعلم الغناء، مما يعني أن الموصل كانت مركزاً للغناء، ربما الفارسي، في ذلك الوقت المبكر من العصر العباسي، وعندما رجع إلى الكوفة سمي بـ «الموصلي» (الأغاني، ج ٥ ص ١٥٤ ـ ١٥٦).

والذي يفهم من قصة إبراهيم الموصلي، أنه وهو بالكوفة لم يقطع صلته بموطنه الأول، بلاد فارس، إذ كان يذهب إلى مدينة الري، وهي طهران القديمة، حيث كان ينادم أهلها. ومن الري وصلت أخبار إبراهيم الموصلي إلى بغداد بمعرفة أعوان المهدي أو ندمائه، فاستدعاه إلى بغداد حيث استقر (الأغاني، ج ٥ ص ١٥٩). وبفضل إبراهيم الموصلي وبنيه صارت بغداد عاصمة جديدة للغناء. وأغلب الظن أن ذلك كان السبب فيما رمى به الشاعر بشار بن برد الخليفة المهدي، من أنه كان لا يقضي أوقاته إلا بين الناي والعود.

وإذا كان المهدي هو مكتشف إبراهيم الموصلي، فقد كان الفضل لهارون الرشيد الذي ارتبط اسمه به، في ذيوع صيته. فقد كان إبراهيم الموصلي أول من غنى الرشيد بعد اعتلائه عرش الخلافة (١٧٠ هـ/٧٨٦ م) بشعر من إنشائه، يمدحه فيه (الأغاني، ج ٥ ص ٢٠٣).

### مدرسة إبراهيم الموصلي للغناء:

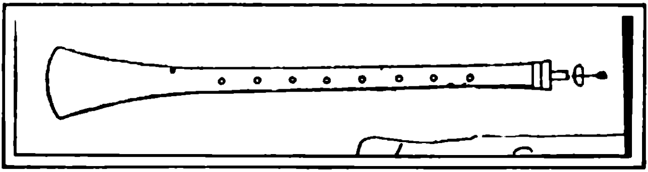
ولقد أقام إبراهيم الموصلي في بغداد ما يمكن أن يشبه بمدرسة للغناء كتلك التي أقامتها جميلة من قبل في المدينة، لتعليم القيان. ولكن ينسب إلى إبراهيم أنه كان صاحب تجديد مهم في تعليم القيان، وذلك عندما أخذ على عاتقه تعليم الحسان منهن. فقد كان الدارج حتى ذلك الحين هو تعليم الجواري الصفر والسود أي الملونات من الآسيويات والإفريقيات، كما يقال في

المصطلح الحديث، أي ممن لا يخشى عليهن كثيراً من الفتنة على ما نظن، فلما اهتم إبراهيم الموصلي بالبديعات من الجواري تكامل الفن الجميل بالوجه الحسن ـ وهي القاعدة الذهبية في الغناء ـ وبذلك رفع من شأن القيان، وسمى بأقدارهن، وزاد في أثمانهن، وبالغ فيه كل مبلغ (الأغاني، ج ٥ ص ١٧٠).

**إبراهيم الموصلي مؤلفاً للألحان:**

ومع مرور الوقت وكثرة الممارسة أصبح إبراهيم الموصلي أكبر مؤلفي الألحان والأغاني، بعد أن صار أشد المغنين من بطانة الرشيد. وفي تآليفه الغنائية قيل إنه صنع تسعمائة صوت، جعلها النقاد في ثلاثة أصناف، فالثلث الأول منها إبداع جديد تفوق به على كل المغنين، والثلث الثاني شارك المغنين فيه وشاركوه، وأما الثلث الأخير فأغانيه لعب وطرب. وهكذا يكفي إبراهيم الموصلي فخراً أنه صاحب ثلاثمائة صوت مبتكر، بلغت الغاية في الكمال والجمال مما لم يرق إليه غيره من أهل الغناء والطرب (انظر الأغاني، ج ٥ ص ١٨٧).

ومن الواضح أنه رغم تفوق إبراهيم الموصلي في فن الغناء إلا أنه لم يكن يحسن استخدام آلات الموسيقى، وأنه كان يلجأ إلى الاستعانة بالموسيقيين الذين يستكمل بهم عمل الجوقة، مثل: ضارب العود الشهير زلزل ـ مخترع العود الشبوط، وصاحب السلم الموسيقى الخاص به ـ ونافخ المزمار برصوما.



شكل (٢): المزمار (من كتاب الموسيقى الكبير للفارابي).

واستمر إبراهيم الموصلي يملأ القصر الخلافي غناءً وطرباً إلى أن اشتد عليه مرض القولنج في سنة ١٨٨ هـ/٨٠٤ م، فقعد عن خدمة الخليفة، كما توقفت نوبته من الغناء في داره. وفي ذلك ألف صوتاً في شعر من صنعه يعبر فيه عن مقاساته وينعي فيه نفسه (الأغاني، ج ٥ ص ٢٥٣). وإذا كان إبراهيم الموصلي قد مات فإن ألحانه ظلت باقية يصدح بها المغنون في قصور الخلفاء والأمراء، بل إن فنه ظل يتطور على يدي ابنه وخليفته في الغناء إسحق بن إبراهيم الموصلي حتى بلغت صناعة الغناء الذروة على يديه.

**أعمال إسحق بن إبراهيم الموصلي (١٥٠ ـ ٢٣٥ هـ/ ٧٦٧ ـ ٨٥٠ م):**

فلقد عمل إسحق على استكمال ما وجده من النقص في أعمال والده. فهو لم يكتف بالتخصص في الغناء وحده، بل أصر على أن يتقن ضرب العود، آلة الموسيقى المصاحبة للغناء بالامتياز. وكان عليه أن يتعلم ضرب العود من زلزل. ومع تمكنه من أسباب الصناعة انتهى به الأمر إلى رسم قواعد الغناء وسنّ قوانينه، كما صنف ألوانه وطرزه وأشكاله، وميز بين كل منها بشكل لم يسبقه إليه أحد قبله، كما لم يتعلق به أحد بعده، حتى أصبح مدرسة قائمة بذاتها في تاريخ الموسيقى العربية تؤلف في مناهجها الرسائل ـ كما يحدث الان في أطروحات الدراسات العليا ـ فهذا ما يفهم مما فعله ابن المنجم في رسالته في الموسيقى (القاهرة ١٩٧٦).

**ما بين إسحق وإبراهيم بن المهدي:**

والحقيقة أنه إذا كان آل الموصلي، من إبراهيم إلى ابنه إسحق، قد ملأوا دار الخلافة غناءً وطرباً برعاية مواليهم من الخلفاء، ابتداء من المهدي إلى الواثق، فإن أشهر المولعين بالغناء من سلالة بني العباس، هو إبراهيم بن المهدي، الذي طالب بالخلافة أثناء غياب المأمون بخراسان ولحوالى سنتين منذ آخر سنة ٢٠١ هـ/٨١٧ م إلى آخر سنة ٢٠٣ هـ/٨١٩ م، ثم إنه دخل في طاعة المأمون بعد العودة إلى بغداد في أوائل سنة ٢٠٤ هـ/أغسطس ٨١٩ م.

فلقد كان إبراهيم بن المهدي «أشد خلق الله إعظاماً للغناء». وفي فضيلة ذلك يقول مؤرخو الغناء إن إبراهيم بن المهدي الذي «كان عاقلاً ديناً، أديباً، شاعراً»، قد «تم فضله بالغناء» (الأغاني، ج ١٠ ص ٩٦)، فكأن الغناء هو الفضيلة التي يتم بها الكمال.

ولقد جمع إبراهيم بن المهدي الموسيقى إلى الغناء، فكان يحسن الإيقاع على الطبل والناي (الأغاني، ج ١٠ ص ١٣٨)، كما كان له تأثير السحر على مستمعيه، فكان إذا غنى بمجالس الخلفاء «لم يبق من الغلمان، والمتصرفين في الخدمة، وأصحاب الصناعات والمهن الصغار والكبار أحد إلا ترك ما في يده، وقرب من أقرب موضع يمكنه أن يسمعه، فلا يزال لاهياً عما كان فيه ما دام يغني»، ويظل الحال على هذا المنوال «إلى أن يبدأ غيره، فيرجعون إلى شغلهم» (الأغاني، ج ١٠ ص ١٤٠).

أما عن علية ابنة المهدي وأخت إبراهيم، فكانت أمها مغنية من جواري المروانية. وكانت علية تقول الشعر، وتصوغ فيه الألحان الحسنة. وتقول بعض الروايات إنها كونت مع أخويها: إبراهيم ويعقوب جوقة غنائية نادرة المثال، فكانت علية «تغني هي وإبراهيم بينها يزمر عليها أخوهما يعقوب». والظاهر أن ذلك كان يحدث بمباركة هارون الرشيد: الأخ الخليفة. فذلك ما يفهم من بقية الرواية التي تقول إنه «بعد الرشيد ألح عليها الأمين فغنته» (الأغاني، ج ١٠ ص ١٦٢، ١٧٣).

والمهم من كل ذلك أن إبراهيم بن المهدي كان منافساً حقاً لإسحق بن إبراهيم الموصلي، وأنه كان لكل منهما مذهبه في الغناء، وأن الناس على أيامهم، انقسموا إلى فريقين، كل فريق يتعصب لواحد منهما. هذا، ولو أن المنافسة انتهت إلى صالح المغني والموسيقي المحترف ضد الأمير الخلافي الهاوي «فعمل الناس على مذهب الموصلي» (الأغاني، ج ١٠ ص ٩٦)، الذي شرحه ابن المنجم في رسالته.

### إسحق والخليفة الواثق:

وإذا كان الخليفة المأمون قد أعجب بصناعة إسحق، فإن الخليفة الواثق رفع من شأنه إلى ما لا مزيد عليه. فعلى عهد الواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ/٨٤٢ ـ ٨٤٧ م) كان المغنون يحضرون مجلس الخليفة ومعهم عيدانهم إلا إسحق، فكان يحضر بغير عود، «فإن أمره الواثق بالغناء أحضر له عوداً» (الأغاني، ج ٥ ص ٢٨٩). وفي تبجيل إسحق كان الواثق يقول: «ما غناني إسحق قط إلا ظننت أنه قد زيد لي في ملكي» (الأغاني، ج ٥ ص ٢٨٥).

والحقيقة أن الخليفة الواثق لم يكن راعياً للغناء فقط، بل كان ممارساً للفن أيضاً. وفي ذلك يقال إنه كان يطلب من كبار المغنين، مثل: مخارق وعلوة، وعريب المغنية أن يعارضوا بعض ألحانه. ولا شك أنه كان لإسحق دوره في تعليم الواثق الغناء وضرب العود، وذلك قبل ولاية الواثق، وهو ولي عهد للمعتصم بسامرا (الأغاني، ج ٩ ص ٢٩٨).

### تصنيف الغناء والموسيقى في عهد الرشيد:

والأمر المستغرب في تاريخ الغناء والموسيقى هو أنه رغم تطور الفن في العصر العباسي الأول، فإن ابن سريج، مغني مكة القديم في العصر الأموي، ظل يعتبر وكأنه ملك الغناء في كل زمان ومكان رغم أنه لم يؤلف من الألحان إلا ثمانية وستين صوتاً فقط، بينما بلغت تآليف إبراهيم الموصلي أيام الرشيد، ثلاثمائة صوت مبتكر، ثم إن عدد الأصوات الغنائية زاد على أيام الواثق أو بعده بقليل (منتصف القرن ٣ هـ/٩ م) إلى حوالى أربعة عشر ألف صوت. والحقيقة أن نظرة مؤرخي الغناء وأساتذة الصناعة ظلت تقليدية عند نظرهم إلى عمالقة الفن وصاغة روائع الألحان، وهكذا اعتزوا بابن سريج ليس كمغنٍ فقط، بل كأستاذ متقن أيضاً.

ولكن ما هو أهم من ذلك هو أن بعض الأصوات التي ألفها ابن سريج اعتبرت من الأصوات الجامعة لكل ألحان الغناء. والفضل في ذلك

يرجع إلى اللجنة الثلاثية التي كونها الرشيد، من: إبراهيم الموصلي، وإسماعيل بن جامع، وفليح العوراء، وعهد إليهم باختيار مائة صوت تحوي كل ألحان الغناء. وبعد الرشيد كان على الواثق أن يستكمل هذا العمل حيث إنه كلف إسحق بن إبراهيم الموصلي بأن يصنف المائة صوت الرشيدية إلى ألوانها وأن يميز بينها، فكان على إسحق أن يختار منها عشرة أصوات تجمع كل النغم (الأغاني، ج ١ ص ٢). ويمكن أن يفهم من الطريقة التي اتبعها إسحق في عملية التمييز بين الأصوات هذه، أنه استخدم علامات يمكن أن تعتبر بداية لاتخاذ الكتابة الموسيقية مما يعرف في المصطلح الحديث باسم «النوتة» (أي المذكرة) الموسيقية.

والمهم أنه بعد جهود كل من الرشيد والواثق انتهى الأمر باتفاق المغنين على اختيار ثلاثة أصوات أقروا أنها جامعة لكل نغم الغناء، وهي:

١ - لحن معبد، في شعر أبي قطيفة (قريب عثمان)، ومطلعه: «القصر فالنخل فالجماء بينهما».

٢ - لحن ابن سريج، في شعر عمر بن أبي ربيعة، ومطلعه: «تشكي الكميت الجري لما جهدته».

٣ - لحن ابن محرز، في شعر نصيب، ومطلعه: «أهاج هواك المنزل المتقادم» (الأغاني، ج ١ ص ٨).

والمهم من كل ذلك هو أنه رغم نهضة الغناء في بغداد على أيام الرشيد، فقد ظل التفوق في نظر المختصين لبلاد الحجاز في عصرها الذهبي الأول، أيام الأمويين، وهكذا لم يكن من الغريب أن يظل اسم ابن سريج المثل الأعلى للمغني المجيد.

آل الموصلي واتجاه الغناء والموسيقى نحو الانتشار العالمي:

والحقيقة أن آل الموصلي كونوا ما يمكن أن يشبه بمدرسة غنائية متميزة: لها أغانيها وألحانها المتطورة في بغداد، كما كان لها دورها في نشر الفن في شرق

دولة الخلافة ومغربها، فكانوا أصحاب الفضل في نقل الغناء من مرحلة الإقليمية الحجازية ثم العراقية إلى مرحلة العالمية، وهو الأمر الذي يمكن أن يقارن بما حدث للغة العربية التي كانت قد أصبحت عالمية في تلك الفترة، والعلاقة وثيقة بين الفن واللغة من حيث إن الفن وسيلة لنقل الأفكار والمعاني.

ومن تلاميذ المدرسة الموصلية المغني المعروف بـ «علّوية» الصغدي (السمرقندي) الأصل، المتوفى على أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ/٨٤٧ - ٨٦١ م). فلقد سار من المدينة إلى بغداد حيث تتلمذ على يدي إبراهيم الموصلي الذي علمه وخرجه وجعل منه منافساً لمشاهير المغنين والملحنين. وفي منافسة علّوية لمعاصريه من أهل الغناء كان الخليفة الواثق يرى أنه: أصح الناس صنعة بعد إسحق، وأطيب الناس صوتاً بعد مخارق، وأضرب الناس بعد ربرب وملاحظ (الأغاني، ج ١١ ص ٣٣٧)، فكأنه جمع محاسنهم وشاركهم في فنونهم وإن لم يتفوق على أي منهم في تخصصه.

ومن أشهر تلاميذ إبراهيم الموصلي وابنه إسحق متيّم الهشامية البصرية التي توصف بأنها مولدة صفراء (آسيوية)، نشأت وتأدبت في البصرة وغنت بها. فكأن البصرة، كانت من مراكز الغناء الهامة، وكأن الغناء لم ينتقل من المدينة إلى بغداد فحسب، بل ومن الحجاز جميعاً إلى العراق بمصريه وبغداد. ومثل هذا يقال عن معبد اليقطيني الذي ترك المدينة وتتلمذ على كبار المغنين بالعراق، من: إسحق إلى ابن جامع. وفي بغداد انقطع إلى البرامكة ثم الرشيد (الأغاني، ج ١٤ ص ١٦).

أما أهم من نافس إسحق الموصلي على أيام المأمون، بعد مخارق وعلوية، فهو عمرو بن بانة الذي حظي برضاء الخليفة الفيلسوف حتى سماه البعض بشيخ المغنين أي كبيرهم (الأغاني، ج ١٥ ص ٢٣٦). رغم أنه كان من المعروف أن ابن بانة أخذ الغناء عن إسحق، والذي نراه أنه لا وجه للمقارنة بين صناعة كل من الرجلين، إذ بينما كان إسحق يتقن ضرب العود

كان عمرو يستعين في غنائه بجعفر الطبال، وشتان ما بين العود والطبل في مصاحبة الغناء.

**زرياب، تلميذ الموصلي، ومغني الأندلس يجدد العود وينشر موسيقى بغداد في قرطبة:**

كان للعود المستعمل حتى عهد الرشيد أربعة أوتار تتفق في عددها مع مقالات حكماء اليونان القدامى في عدد العناصر الأربعة، وهي: الماء والهواء والتراب والنار، والتي تتفق مع الطبائع الأربعة، وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف أو مع الأمزجة الأربعة بخاصة، وهي: الدم والبلغم و(المرّة) الصفراء و(المرّة) السوداء. ومن الواضح أن المشتغلين بالموسيقى كانوا على دراية بمبادىء الطب والحكمة اليونانية على أساس نظرية الأخلاط أو الأمزجة فرأوا أن يضيفوا إلى الأوتار الأربعة وتراً خامساً يكون أشبه بالنفس من الجسد، فكما تتم حيوية الجسد ويكمل انتعاشه بالروح، كذلك تصفو الأنغام ويتم كمال الألحان بالوتر الخامس (انظر المسعودي، ج ٤ ص ٢٢١؛ مرحبا، تاريخ العلوم...، ص ٩٤، ٩٨).

وكان صاحب هذا الاختراع الذي طور العود وجعل له خمسة أوتار، أحد تلاميذ إسحاق الموصلي، وهو: أبو الحسن علي بن نافع المعروف بـ «زرياب»، وهو اسم فارسي يطلق على طائر أسود اللون حسن التغريد على ما يقال. وما هو مهم أيضاً بالنسبة لزرياب، ربما أكثر من اختراعه للوتر الخامس للعود، هو أنه كان السبب في نشر أساليب الغناء العراقي من بغداد إلى النصف الغربي من دولة الخلافة، وفي قرطبة والأندلس بصفة خاصة.

فعندما شعر زرياب بعدم اطمئنان إسحاق إلى منافسته إياه في دار الخلافة، ترك أستاذه العتيد بالحضرة دون منافس، وسار هو من العراق نحو المغرب والأندلس. وفي تونس نزل على الأمير الأغلبي زيادة الله الأول (٢٠١ - ٢٢٣ هـ/٨١٧ - ٨٣٨ م)، ولكن لم يحالفه التوفيق إذ خرج طريداً من

البلاد. وكان عليه أن يسرع بركوب البحر نحو الأندلس حيث نزل على الأمير عبد الرحمن بن الحكم الذي أحسن استقباله.

ومن هذا الوقت حلّت موسيقى بغداد المتطورة في الأندلس محل موسيقى الحجاز التقليدية التي كانت قد دخلت قرطبة عن طريق القيان بل ولقد اعتبر المحدثون من مؤرخي الغناء العربي أن الأندلس بفضل أعمال زرياب وأبنائه من بعده، حملت مشعل الموسيقى من ذلك الحين بدلاً من بغداد، حيث كانت الخلافة بصفتها راعية الفنون والآداب قد بدأت تدخل في طور من الضعف والانحلال بتغلب أمراء الحرس التركي على الخلفاء، إلى جانب ما عرفته بلاد الخلافة من نهضة سنيّة متشددة تمثلت في سيادة المذهب الحنبلي الذي اشتد في منع شرب الخمر وتكسير آلات اللهو (فارمر، الترجمة، ص ١٦٢ - ١٦٤).

والحقيقة أن الأمر لم يكن كذلك تماماً، إذ لم يكن العصر الذهبي للخلافة العباسية - حضارياً على الأقل، وبالتالي بالنسبة للموسيقى والغناء - قد انتهى بعد، وخاصة على مستوى الدراسة العلمية والنظر، حيث سيهتم كبار المفكرين من الفلاسفة والأطباء بالموسيقى، بين ما اهتموا به من أعمال الفكر الأخرى، مما سيترتب عليه ظهور موسوعات موسيقية علمية صرفة، كتلك التي قام بها الكندي والفارابي مما سيكون له أثره في الأندلس أيضاً.

أما عن أعمال التجديد التي قامت بها الأندلس في الغناء فكانت نتيجة طبيعية لما تم من التجديد في الشعر الغنائي حيث قادت الأندلس لواء الموشح والزجل بطابعهما الشعبي و«الرومانسي»، فكان ذلك فتحاً جديداً في دنيا الغناء بعد سقوط خلافة قرطبة الأموية، وقيام ملوك الطوائف اعتباراً من منتصف القرن الخامس الهجري /١١م. والمهم في الموسيقى الأندلسية الجديدة أنها موسيقى محلية من حيث إنها طائفية أصلاً، بمعنى تأثرها بظروف البيئة التي نشأت فيها بالجزيرة الأندلسية. وأهم المؤثرات المحلية تظهر في استخدام اللغة الرومانسية الأندلسية التي كان يعرفها عامة الناس، في ألوان

الشعر الشعبي المستحدث وخاصة الزجل، مما سيكون له أثره في الشعر الغنائي في أقاليم فرنسا الجنوبية، المعروفة بالبروفانس، وذلك عند شعراء التروبادور أي شعراء الطرب. هذا، كما كان للأندلس أثرها في الموسيقى المغربية أيضاً، وخاصة بعد هجرة الأندلسيين إلى العدوة الإفريقية، أمام ضغط حرب الاسترداد المسيحية، اعتباراً من مطلع القرن السابع الهجري / ١٣ م، أي قريب الوقت الذي سقطت فيه بغداد بين أيدي المغول (٦٥٦ هـ/١٢٥٨ م).

**سامرا وريثة بغداد في الغناء:**

والمهم أنه رغم ضعف الخلفاء إزاء المستبدين بهم من قواد الترك في سامرا، فقد ظل بلاط الخلفاء وسط المعسكر التركي مسرحاً للغناء والطرب، وإن اتخذ شكلاً «أكاديمياً» نظرياً. والحقيقة أنه إذا كانت خلافة الرشيد تعتبر عصر كبار الموسيقيين في بغداد، فإن خلافة المعتمد بعد أكثر من خمسين عاماً، في سامرا، كانت ذروة الغناء العربي، حيث بدأت فترة التنظير والدراسة المنهجية في علم الموسيقى، وهذا ما يتمثل في محاضرات ابن خرداذبة في تاريخ الموسيقى، مما كان يسبق مجالس الطرب في حضرة المعتمد، وبطلب منه، فكأن بلاط المعتمد كان قد أصبح معهداً عالياً للدراسات الموسيقية النظرية، إلى جانب ما كان فيه من تطبيقات عملية.

وهكذا ظلت الموسيقى موضع عناية الخلفاء في سامرا، وإن كان كثير من خلفاء عصر الضعف هذا قد سقطوا في وهاد الإسفاف والانحلال، مما يذكر بأواخر خلفاء بني مروان، ولا يليق بعترة آل البيت من بني العباس. وأهم النماذج المدهشة لهذا التضاد السلوكي ما كان يفعله الخليفة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ/٨٩٢ ـ ٩٠٢ م) من حبه الشديد للغناء والموسيقى رغم ظهوره بمظهر السني المتشدد، وما كان يقوم به من لعن الأمويين في الوقت الذي كان يستمتع فيه غاية الاستمتاع بأغاني الوليد بن يزيد (الفاسق) (فارمر، الترجمة، ص ١٦٧).

وإذا كان الخليفة الواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ/٨٤٢ ـ ٨٤٧ م) ـ راعي الموسيقى ـ يعتبر آخر الخلفاء العظام، فإن المتوكل خليفته يعتبر أول الخلفاء الضعاف بسبب نهايته المأساوية في مجلس الغناء والشراب في القصر الجعفري المعروف بالجوسق. وإذا كان أحد خلفاء سامرا، وهو المهتدي (٢٥٥ ـ ٢٥٦ هـ/٨٦٩ ـ ٨٧٠ م) قد حاول أن يقطع طريق الرذيلة ويسلك سبيل الفضيلة «فاطرح الملاهي وحرم الغناء والشراب» (الفخري لابن طباطبا، ص ٢٤٦)، فإن نهايته لم تكن بأفضل من نهاية المتوكل، وذلك أن اقتداءه بزهد عمر بن عبد العزيز لم يكن يسعد قواد الترك كثيراً.

والحقيقة أن قواد الترك في سامرا كانوا قد عرفوا بدورهم الأفراح والشراب والسماع. فبعد مقتل المتوكل اقتسم قواد الترك جواريه وقيانه.



شكل (٣): القينات الراقصات (رسم جداري بقصر سامرا) (من كتاب كونل)

**شارية: سيدة الغناء في سامرا، ومنافستها عريب:**

وأشهر مغنيات عصر خلفاء سامرا هي شارية. وأصلها من مولدات البصرة، اشتراها إبراهيم بن المهدي صغيرة، واعتنى بها فعلمها أساليبه المستحدثة في الغناء. وفي تقويم غنائها كان إبراهيم بن المهدي يقارنها بالغريض بل ويقول إنها أحسن منه وجهاً وغناءً. أما الدارج بين الخبراء فهو أن شارية كانت أحسن الناس غناءً دون منازع، وذلك خلال الفترة من العصر السامرائي فيما بين أواخر أيام المعتصم وآخر خلافة الواثق (الأغاني، ج ١٦ ص ٨ - ١٢).

ولقد اعتز الواثق كثيراً بشارية ورفع من شأنها إلى حدّ أنه كان يسميها «ستي»، الأمر الذي يذكر بلقب «الست» الذي عرفت به في أيامنا هذه سيدة الغناء العربي «أم كلثوم» عند محبيها وعاشقي فنها. ومما يثير الانتباه في تاريخ الغناء بسامرا تلك المنافسة الشديدة بين شارية والمغنية البغدادية عريب في أول خلافة الواثق مما أدى إلى انقسام أهل سامرا إلى فريقين: أحدهما يتعصب للمغنية العريقة عريب، والآخر يناصر المغنية الصاعدة شارية (الأغاني، ج ١٦ ص ٨٤)، مما يذكر بانقسام أهل بغداد من قبل، بشأن الغناء التقليدي ممثلاً في ألحان إسحاق الموصلي، والغناء المستحدث أو الإبداعي الممثل في أعمال إبراهيم بن المهدي. وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن آخر ما كان يطرب له الخليفة المعتمد في سامرا (٢٥٦ - ٢٧٩ هـ/٨٧٠ - ٨٩٢ م) هو ما كان من غناء شارية ومن شعر مولاها إبراهيم بن المهدي ولحنه (الأغاني، ج ١٦ ص ١٤).

**عصر الطوائف في الغناء والموسيقى:**

وهكذا انتهى العصر الذهبي للموسيقى العربية والغناء بالعصر السامرائي، بمعنى انتهاء عصر التجديد والإبداع، والدخول في عصر التكرار والتقليد، وما يتفرع عنه من أعمال الجمع والتصنيف أو محاولات التنظير والتوصيف، مما يدخل في مقدمات عصر الركود والتوقف.

والحقيقة أن هجر سامرا والعودة إلى بغداد، لم يؤد إلى تحرر الخلافة ـ حامية الفنون والعلوم ـ من سلطان قواد الترك، بقدر ما كانت تمهيداً لوقوعها تحت سيطرة سلاطين المشرق، ابتداء من البويهيين (٣٣٤ هـ/٩٤٥ م)، وانتهاء بالخوارزمشاهيين قبيل الغزو المغولي. فخلافة بغداد أصبحت وكأنها دولة من دول الطوائف أو ممالك الأطراف، حيث لم يمتد سلطان الخليفة أبعد من بغداد كثيراً.

وبذلك لم يكن من الغريب أن يعتبر الكتاب خلافة الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩ هـ/٩٣٤ ـ ٩٤٠ م)، الذي كان شاعراً فصيحاً، وكأنها نهاية حقيقية للدولة العباسية ـ بمعنى موت الخلافة موتاً «إكلينيكياً» حسب المصطلح الطبي الحديث، دون اعتبار لاستمرار حفقان القلب بطريقة اصطناعية. وبعد أقل من خمس سنوات كان البويهيون يدخلون بغداد، ويستبيحون حضرة المستكفي (٣٣٣ ـ ٣٣٤ هـ/٩٤٤ ـ ٩٤٥ م) وسط نفير بوقاتهم وضربات طبولهم لكي يسملوه، وتنحط الخلافة طوال مائة عام إلى قيام الدولة السلجوقية السلطانية (٤٤٧ هـ/١٠٥٥ م).

**الشعر والغناء في دول الأطراف:**

والحقيقة أن فرض الوصاية السلطانية على الخلافة كان يعني نهاية وحدة الدولة الإسلامية، وبداية عصر الطوائف في كل بلاد المشرق والمغرب. ويتصف عصر الطوائف هذا بأنه عصر تقدم حضاري محدود بفضل رعاية سلاطين الدويلات وملوكها للعلوم والفنون، ومضاهاتهم للخلفاء في تكريم العلماء والفنانين حتى أصبحت حواضرهم منافسة لبلاط الخلفاء في بغداد.

وهكذا نبغ في الشعر عدد من أمراء البويهيين في بغداد، مثل: عضد الدولة فناخسرو وابنه تاج الدولة أحمد، «أديب آل بويه، وأشعرهم» (يتيمة الدهر، ج ٢ ص ٢١٨). كما قيل في الوزير الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ/٩٩٥ م) أن شعراءه كانوا أكثر من شعراء الرشيد. أما عن وزير معز الدولة، وهو الحسن بن محمد المهلبي، فقد كان شغوفاً بالغناء والشراب،

وكان صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني منقطعاً إليه. ومثل هذا يقال عن الحمدانيين في الشام حيث شغفوا بالشعر والشعراء من سيف الدولة إلى أخيه شاعر الأسرة الرقيق أبي فراس. فرغم اشتغال سيف الدولة بمواجهة العدو الرومي كان يجد من الوقت ما يسمح له باستقبال بعض المحسنات من قيان بغداد، وإن كان ذلك بتحريض من أبي فراس.

ولقد نبغ من الفاطميين في مصر تميم بن المعز (ت ٣٦٨ هـ/٩٤٨ م) الذي كانت تنشد أشعاره في بغداد، كما كان أخوه الخليفة العزيز يقول الشعر. ولقد عرف الفاطميون بتساهلهم فيما يتعلق بأمور السماع والطرب، وفي ذلك قيل إن بعض الخلفاء المتأخرين منهم، مثل: المستنصر (ت ٤٨٧ هـ/١٠٩٤ م)، والآمر (ت ٥٢٥ هـ/١١٣١ م)، والظافر (ت ٥٤٩ هـ/١١٥٤ م) أغرموا بالغناء والقيان إلى حدّ أنهم أعطوها من العناية أكثر مما أعطوه لسياسة الرعية. والأهم من مجالس اللهو والغناء في قصور الخلفاء هي الاحتفالات الشعبية الكبرى التي عرفتها القاهرة الفاطمية، مثل: عيد الغطاس والنوروز أو المولد النبوي وعاشوراء، حيث كان خروج أهل مصر - خصوصاً في عيد الغطاس - من مسلمين وأقباط إلى المتنزهات على النيل، مع التأنق في الملابس والحلي، وإيقاد الشموع والنيران، وإحضار آلات الموسيقى من: الملاهي، والعزف والقصف. أما الاحتفال بيوم عاشوراء، فكان احتفالاً حزيناً يحييه الشيعة والمتعاطفون معهم بالخروج إلى مشاهد أهل البيت بالنياحة والبكاء على الحسين.

وهكذا يكون الطرب قد استمر تقليدياً على أيام الفاطميين، ما بين فرحي مشج وحزني مبك. ولم يكن من الغريب أن يجد الغناء واللهو مقاومة من الخلفاء ما بين الحين والحين. وكانت ثورة الحاكم على الغناء والموسيقى أخطر ما تعرض له هذا الفن. فبعد أن شجع الحاكم الناس، بخروجه ليلاً، على المبالغة في الوقود والزينة، والعناية بالمأكل والمشرب والغناء واللهو، انقلب على كل ذلك. ولم يقتصر الأمر على منع بعض الاحتفالات مثل الغطاس

(سنة ٤٠١ هـ/١٠١١ م)، بل إن أوامره صدرت بتحريم كل الملاهي (الموسيقى)، كما منع النساء من الخروج إلى الأسواق، والندب في الجنائز.

والمهم أن فترات الشدة هذه مما كان يعرض للموسيقى والغناء والمشتغلين بها لم تكن تطول كثيراً. وهكذا فبعد نهاية الدولة الفاطمية على يدي صلاح الدين، كان القاضي الفاضل يرى في سنة ٥٨٤ هـ/١١٨٨ م أن عيد النيروز الفاطمي كان من مواسم بطالاتهم حيث المنكرات ظاهرة والفواحش صريحة، «ويجتمع المغنون والفاسقات تحت قصر اللؤلؤة بحيث يشاهدهم الخليفة وبأيديهم الملاهي، وترتفع الأصوات ويشرب الخمر والمزر... ويتراش الناس بالماء والخمر..» (المقريزي، الخطط، ج ١ ص ٢٦٩). فكأنّ قيام الدولة الأيوبية على أنقاض الفاطمية كان إحياء لعهد الخير والفضيلة. وهذا لم يمنع بطبيعة الحال من ازدهار الموسيقى على عهد الأيوبيين. فكثيراً من الاحتفالات المصرية الموسمية، مثل النيروز الذي انتقده القاضي الفاضل، ظلت قائمة حتى أيام المماليك، بل وكذلك الاحتفالات الفاطمية، مثل: المولد النبوي، وكذلك عاشوراء (سعيد عاشور، المجتمع المملوكي، ص ١٧٧ وص ١٧٩) - رغم مقاومة الأيوبيين له وعملهم على تطويره إلى عيد فرحي -.

ومن المهم الإشارة إلى أنه بينما كان الفاطميون منغمسين في اللهو والسماع في النصف الأول من القرن ٥ هـ/١١ م، كان نفوذهم يزداد في العراق حتى كادوا يغلبون على خلافة بغداد، لولا تدخل الأتراك السلاجقة الذين قضوا على البويهيين وحلوا محلهم. وإذا كان السلاجقة قد ظهروا في أول أمرهم متشددين في تمسكهم بالسنة، رافضين ما كان يعزى إلى الشيعة من التساهل في المتعة، فإنهم لم يلبثوا بدورهم أن يأخذوا في التمتع بمباهج الحياة، حتى أصبح لمجلس الشراب والسرور تقاليده الرسمية، مما ينص عليه وزيرهم الشهير نظام الملك. أما آخر السلاجقة وهو «سنجر» فقد كان مغرماً بالموسيقى (فارمر، الترجمة، ص ٢١٣).

وفيما يتعلق بالأندلس، فقد كان المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ/٩٦١ ـ ٩٧٦ م) من خلفاء المروانيين، شاعراً، ومن بين أواخرهم انهمك محمد المهدي (٣٩٩ ـ ٤٠٠ هـ/١٠٠٩ ـ ١٠١٠ م) في الخمر والموسيقى، وبلغت جوقته الموسيقية مائة عواد (فارمر، ص ٢١٨). وعلى أيام الموحدين بالأندلس صارت إشبيلية مركزاً للغناء وسوقاً للآلات الموسيقية بلا منازع. وعن طريق الشعر الغنائي صارت حواضر ملوك الطوائف مراتع للشعراء والمغنين من الرجال والنساء، وأصبحت قاعات الاستقبال في قصورهم مسارح للموسيقى والغناء، وذلك اعتباراً من القرن الخامس الهجري (١١ م).

**القرن الخامس الهجري/ ١١ م، والتوقف الحضاري، والموقف من الموسيقى:**

والمهم من كل ذلك هو أن حركة ازدهار حياة اللهو والطرب في كل المجتمعات الإسلامية من العراق وفارس إلى مصر والشام ثم المغرب والأندلس كانت تسير جنباً إلى جنب مع حركة مقاومة التمتع بمباهج الحياة. ويبدو أن حركة القبول والرفض للموسيقى والغناء، اعتباراً من القرن الخامس الهجري/١١ م، كانت تمثل بعضاً من حركة التوقف الحضاري والثقافي التي بدأ يعاني منها عالم الإسلام من ذلك الحين. فمناهضة المرابطين في المغرب والأندلس للإمام الغزالي لم تكن من أجل دفاع حجة الإسلام عن السماع في مجالس الذكر عند الصوفية، بل كانت رفضاً لمحاولته الكبرى في التوفيق بين مذاهب السنة والشيعة والصوفية في إطار التأمل الروحي والأخذ بمبدأ التأويل، وذلك من قبل التقليديين من فقهاء المالكية من المرابطين. وبعد فترة وجيزة انغمس المرابطون في الترف والملاهي، واختلطت النساء في أسواقهم بالرجال مما دعا محمد بن تومرت، مهدي الموحدين، إلى مناهضتهم، وهو يرفع شعارات الغزالي في إحياء الإسلام عن طريق التوفيق بين مختلف المذاهب.

وهكذا خرج محمد بن تومرت آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، يجول في الأسواق مفرقاً بين النساء والرجال، وهو يريق دنان الخمر، ويكسر آلات

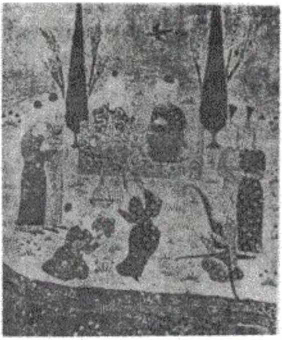
اللهو والموسيقى. وإذا كانت حركة التقشف الموحدية قد نجحت في مواجهة المرابطين الذين كانوا قد أترفتهم مباهج الحياة في المغرب والأندلس، فإنها لم تلبث أن تضيع في متاهة حروب الأندلس، ومباءة ترفها وخمرها وملاهيها. وبذلك ينتهي العصر الذهبي الذي عرفته بلاد المغرب والأندلس على أيام الموحدين التي تزامنت نهايتها (٦٦٧ هـ/١٢٦٩ م) مع نهاية بغداد على أيدي المغول (٦٥٦ هـ/١٢٥٨ م).

والحقيقة أن ظهور ابن طفيل وابن رشد في الدولة الموحدية جعل لتلك الدولة نوعاً من البريق الذي زهت به على بغداد في مجال العلوم والفنون. فابن رشد الفيلسوف كان حكيماً طبيباً، كما كان له شأن في علم الموسيقى، مثل: الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة. أما بغداد فلم يظهر فيها في تلك الحقبة من الأعلام سوى بعض من ظهر في علم الآداب، مثل: ابن الحريري صاحب المقامات التي صنفها من أجل وزير الخليفة المسترشد (٥١٢ - ٥٢٩ هـ/١١١٨ - ١١٣٥ م)، وهو أنوشروان بن خالد القاشاني (ت ٥٣٢ هـ/١١٣٧ م) (الفخري، ص ٣٠٤). ولا يذكر ابن الطقطقي إلى جانب ابن الحريري إلا أربعة شعراء فقط في القرن العباسي الأخير.

**ما بين المغرب وبغداد:**

والحقيقة أنه إذا كان الخليفة الناصر (٥٧٥ - ٦٢٢ هـ/١١٨٠ - ١٢٢٥ م) يعتبر من أفاضل الخلفاء وأعيانهم، فإن المستعصم آخر الخلفاء (٦٤٠ - ٦٥٦ هـ/١٢٤٢ - ١٢٥٨ م)، رغم وصفه بالخير والتدين، وبملاحة الخط، وبأنه كان يقضي بعض الوقت بخزانة الكتب، فإن الحكم الأخير عليه يتلخص في أنه كان ضعيفاً مستضعف الرأي، «وكان زمانه ينقضي أكثره بسماع الأغاني، والتفرج على المساخرة» (الفخري، ص ٣٣٣).

وهنا لا بأس من المقارنة بين الغناء والموسيقى في الأندلس والمغرب وفي بغداد أثناء تلك السنوات الأخيرة للخلافة العباسية. والذي نريد أن نصر عليه هنا، هو أنه إذا كانت العلوم الإسلامية والفنون قد ازدهرت خلال



**شكل (٤): مجلس موسيقي (عن أرنولد).**

القرن السادس الهجري/١٢ م في بلاد الأندلس وفي مراكش بفضل تشجيع خلفاء الموحدين، فإن ذلك لم يكن هجرة للعلوم والفنون من بلاد المشرق الإسلامي نحو بلاد المغرب نتيجة للظروف السياسية التعسة التي عرفتها الخلافة في بغداد، بل كان نتيجة منطقية للتأثيرات الطبيعية بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، مما يمكن أن يشبه بردود الفعل الذاتية. فأعمال كبار علماء المشرق، مثل: الكندي والرازي والفارابي وابن سينا والغزالي، كانت لها أصداؤها في المغرب، وكذلك الأمر أيضاً بالنسبة لأعمال العلماء في المغرب مثل ابن حزم والإدريسي التي كانت لها تأثيراتها في المشرق. وهذا التأثير والتأثر المتبادل هو الذي حقق وحدة العلوم والفنون والآداب الإسلامية، وجعل منها بفضل اللغة العربية دائرة ثقافية عالمية.

**ابن رشد والموسيقى:**

وفي إطار فكرة الدائرة الثقافية الكبرى هذه فإن علوم كل من ابن طفيل وابن رشد في المغرب، على عهد الموحدين، لم تكن إلا صدى لعلوم المشرق التي كان ابن سينا أعظم ممثليها في القرن الخامس الهجري/١١ م،

والتي كان قد عرفها ابن باجة في الأندلس قبل ابن رشد. والذي يهمنا أكثر من الفلسفة والطب عند ابن رشد، هو اهتمامه بالموسيقى جرياً على نهج الكندي والفارابي وابن سينا. والأمر هنا يتعلق بالموسيقى النظرية كفرع من العلوم الحكمية أو الفيزيائية، من: طبيعة الأصوات، ووقعها في النفس البشرية، وإنكار الألحان المبكية والمزعجة، وغير المؤتلفة «هارمونياً»، مما يتنافى مع المعقول. وعلى الجملة فقد دعا ابن رشد إلى توظيف الموسيقى للأغراض التربوية والأخلاقية، مما سبقت الإشارة إليه (جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، الترجمة، ج ٢ ص ١٦٤).

وهكذا يمكن القول إن ابن رشد كان يحيي الموسيقى النظرية بين ما أحياه من علوم المشرق الحكمية، قريب الوقت الذي كانت غرناطة ـ آخر معاقل الحضارة العربية الأندلسية ـ تمارس فيه الغناء والموسيقى عملياً بالشكل التقليدي الذي عرفه المشرق، وإن كان الأندلسيون قد أدخلوا عليه بعض التجديد من حيث الشكل، بل وما جدّ عندهم أيضاً في الألحان والأنغام، مما يرتبط بالسلم الموسيقي من حيث المضمون، وهي مستحدثات محدودة على كل حال. والحقيقة أن ما ينطبق على الأندلس في مجال الموسيقى ينطبق كذلك على مجالات الفنون الأخرى، وعلى الحضارة بشكل عام. والأمر صحيح أيضاً بالنسبة لغير الأندلس من ممالك الأطراف أو عصر ملوك الطوائف في المشرق وفي المغرب على السواء.

### آخر الأسماء اللامعة في تاريخ الموسيقى العربية: صفي الدين الأرموي:

وهكذا كانت فنون دول الأطراف وبضمنها الغناء والموسيقى، تقليدية تابعة غير متبوعة، وبكون ما طرأ عليها من تجديد ليس أكثر من إضافات هامشية تعبر عن ميول أو اتجاهات محلية محدودة. وهذا ما يفسر عدم ظهور أسماء لامعة في مجالات الفن الغنائي الطلائعي كتلك التي ظهرت في المدينة ومكة أيام الأمويين، مثل معبد وابن سريج وابن محرز وجميلة، أو تلك التي ظهرت في العصر الذهبي لبغداد، من: إبراهيم الموصلي، وابنه إسحاق،

وإبراهيم بن المهدي ومخارق وشارية. وإذا كان من الممكن أن يفسر ذلك بعدم وجود مؤرخين للموسيقى والغناء من طبقة أبي الفرج الأصفهاني صاحب كتاب الأغاني، وهو الأمر المقبول، فإنه يمكن الرد على ذلك بأن كتاب الأغاني يمثل ذلك النوع من نتاج العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، عصر الوحدة، وإنه من الطبيعي ألا يكون له نظير ضمن نتاج عصر الضعف والاضمحلال، فالنتائج ينبغي أن تكون موافقة للمقدمات.

وبنفس المنطق يكون من الطبيعي ألا يظهر لعمالقة الغناء في دولتي الخلافة من: ابن سريج صاحب الأهزاج، ومعبد صاحب المدائن والحصون، أو الموصلي الكبير صاحب «الألف» لحن، وإبراهيم بن المهدي الأمير المجدد «الرومانسي»، وإسحاق الموصلي بأغانيه التي تعادل فتوحاً إقليمية تضاف إلى رقعة الخلافة، نظراء أو أنداد في عصور الدويلات الصغيرة والطوائف المفتتة.

وفي ضوء هذا الواقع يحق لنا أن نشيد باجتهادات مؤرخ الموسيقي الإنجليزي فارمر، ومن تبعه على هذا الدرب، مثل: الفرنسي رودلف دي ارلنجيه، في سبيل إلقاء الضوء على صفي الدين الأرموي (ت ٦٩٣ هـ/ ١٢٩٤م)، آخر المشتغلين بالموسيقى والغناء على عهد المستعصم آخر خلفاء بغداد، ومن بعده ولاة بغداد من المغول.

والحقيقة أن ابن الطقطقي صاحب الفخري في الآداب السلطانية يعرف بصفي الدين الأرموي من حيث كونه أميناً لخزانة الكتب المستجدة في القصر الخلافي على أواخر أيام المستعصم الذي كان يجلس بتلك المكتبة الجديدة في بعض الأحيان، وإن وصف جلوسه هذا بكونه «جلوساً ليس فيه كبير فائدة» (الفخري، ص ٣٣٣). والظاهر أن إنشاء المكتبة الجديدة وتعيين الأرموي أميناً لها كان بسبب الصلة التي توثقت بينه وبين المستعصم. وإذا كان صفي الدين قد اشتهر بجودة الخط، وهو الأمر الذي يهيئه لأمانة المكتبة من أجل النسخ، فلا بأس أن تكون معرفته بفن الغناء والموسيقى هي التي جعلته يصبح نديماً للخليفة. يؤيد ذلك ما قام به صفي الدين ـ بعد سقوط بغداد ـ

من استضافة قائد المغول في دربه من بغداد، وعقد مجالس السرور له حيث قاد صفي الدين عشر جوقات مغاني من الجواري، غنوا كلهم على «ساز» (نغمة) واحدة مما أثار الانبساط في نفس القائد الطروب. وكان ذلك سبباً في دعوته إلى زيارة هولاكو، فذهب إليه الأرموي بصحبة ثلاث أجواق ممن يتقنون الغناء والعزف على العيدان، وأنه غنى له بصحبة مغنيتيه «صبا» و«خاظ» غناءً منوّماً. وعاد صفي الدين من زيارة «القان» وقد أصبح دربه في بغداد محمياً بعلم هولاكو الأسود ـ وكل ذلك قبل أن يدخل في خدمة شمس الدين الجويني الوزير (مجدي العقيلي، السماع عند العرب، ج ١ ص ٣٣٧).

أما عن الرسالتين اللتين كتبهما صفي الدين عبد المؤمن في الموسيقى، وهما «كتاب الأدوار» و«الرسالة الشرفية» (نسبة إلى شرف الدين ابن الوزير الجويني) التي يقدر أنها ألفت سنة ٦٦٥ هـ/١٢٦٧ م، فإن دراستهما بينت أن الأنغام الرئيسية أيام صفي الدين كانت تسمى «المقامات» وهو المصطلح الدارج حتى أيامنا هذه، وكان عددها ست، وإلى جانبها وجدت ست أنغام ثانوية أخرى عرفت باسم «الأوزات» ومفردها «أواز»، وجميعها تحمل أسماء فارسية (فارمر، ص ٢٤٠).

وهكذا تكون الموسيقى العربية في أواخر القرن السابع الهجري/١٣ م، بعد سقوط بغداد قد ظهرت فيها التأثيرات الفارسية ـ في وقت كانت معظم



شكل (٤): فرقة موسيقية في العصر العباسي (من كتاب الموسيقى لمجدي العقيلي).

المؤلفات الموسيقية باللغة العربية كما ينص فارمر - فكأنها عادت إلى سيرتها الأولى عندما نشأت في المدينة متأثرة بصناعة الرواد الأوائل من الفرس. ولكن ما يؤخذ على موسيقى عصر ما بعد سقوط بغداد أنها أخذت تفقد كثيراً من هيبتها بدخول الخرافات الشعبية في صناعتها، وفقدانها الطابع العلمي الذي تحلت به بصفتها فن من فنون الحكمة. فهذا ما يظهر من دراسة «رسالة الدر النقي» المكتوبة بالفارسية، والتي تنسب إلى ابن صفي الدين، وهـو عبد المؤمن، حيث تصير الموسيقى - بشكل أو بآخر - مدخـلاً إلى علم السحر والطب والعلاج عن طريق طبيعة الحـروف، وذلك من عـلامات عصـوز الاضمحلال.

## ثانياً ـ تاريخ العمارة والفنون التشكيلية في دولة الإسلام

### السمات العامة للفن الإسلامي:

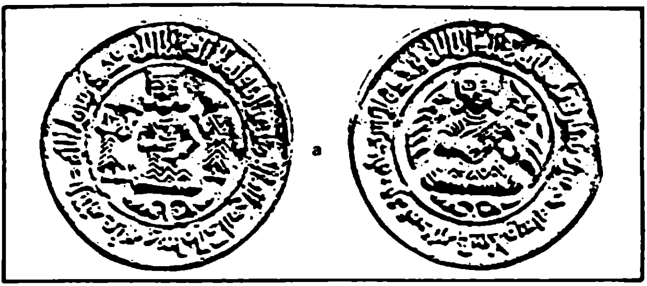
### الفن الإسلامي الأول فن صوري: ايقونوغرافي النزعة:

أصبح من الدارج الآن بين الباحثين ـ على عكس ما كان يظن الكثيرون منهم إلى عهد قريب ـ أن الفن الإسلامي الأول فن صوري أي أيقوني النزعة. وذلك أن فنون الإسلام نشأت في كنف أهل البلاد المفتوحة من أصحاب الحضارات العريقة، من: فارسية ورومية ومصرية على وجه الخصوص، وأن هؤلاء كانوا يستخدمون في موضوعاتهم الفنية في الرسم والنحت عناصر حية من الشخوص الإنسانية والصور الحيوانية، من طبيعية معتادة أو خرافية مستحيلة، وكل ذلك يعني مؤثرات محلية تركت بصماتها بطريقة حتمية على الفن الإسلامي الأول الذي ما كان له أن ينعتق منها. والحقيقة أنه إذا كان العرب قد أثروا في أهل البلاد المفتوحة روحياً وأدبياً ومعنوياً على المستويين الديني واللغوي، فإنهم تأثروا بدورهم بأسباب الحضارة المادية لأهل تلك البلاد. ومن المهم هنا التركيز على أن العرب أظهروا مقدرة فذّة على التطور وميلاً غريزياً مدهشاً على الانسجام مع الواقع الجديد. وهكذا قبلوا الاتجاه الأيقوني الذي كان سائداً في فنون كل من فارس الساسانية وبلاد الشام الرومية، ويظهر ذلك في فنين هما: البسط الفارسية والنقود البيزنطية.

فعلى أيام الأمويين كان للبسط الفارسية شهرة عظيمة، خاصة ذلك النوع الذي عرف باسم «السوسنجرد»، والذي كان يمثل مجلساً كاملاً،

بمصلاه، ومخاده، ومسانده، ووسائده، كما كان مزوقاً بسائر الألوان وخاصة الأحمر والأزرق (مروج الذهب، ج ٤ ص ١٣٠)، بينما كان نظم فرشه «كأنه رياض تزهر» (مروج الذهب، ج ٤، ص ٢١٨)، بمعنى أن موضوع زخرفته هو الأوراق النباتية والأزهار بسائر الألوان، مما يعرف في المصطلح باسم «التوريق». واستمرت شهرة السوسنجرد في العصر العباسي كفراش لمجالس الخلافة بالامتياز، وإن تغير تشكيله من حيث ظهور الشخوص الإنسانية في الزخرفة بدلاً من العناصر النباتية. وهكذا وصف بساط مجلس المتوكل في القصر الخلافي بسامراء بأنه يحوي عدداً من الصور الأدمية المرسومة في «دارات» (دوائر) حول البساط، وكانت تصاحب الصور بعض النقوش الكتابية باللغة الفارسية التي تدل على أصحابها، منها: صورة «شيرويه» الذي قتل أباه أبرويز، وصورة «يزيد بن الوليد بن عبد الملك» قاتل ابن عمه الوليد ابن يزيد بن عبد الملك (مروج الذهب، ج ٤ ص ١٣٠).

وبناءً على ذلك يكون الفن الإسلامي صورياً في بدايته الأولى، بصرف النظر عن عدم ذكر الصور الأدمية في بساط القصر الأموي، إذ تأتي نقود العصر الأموي الأول لتدلل بشكل قاطع على هذا الاتجاه الأيقوني. والحقيقة أن عبد الملك بن مروان عندما بدأ يضرب النقود العربية (٧٢ ـ ٧٣ هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢ م)، فإنها كانت مشابهة للقطع البيزنطية إلا فيما يتعلق بعبارات التوحيد الإسلامية. فلقد حملت نقود عبد الملك الأولى على الوجه رسم ثلاثة أشخاص، وعلى الظهر تحويراً إسلامياً للصليب في شكل صولجان. هذا، كما قيل إن عبد الملك تحدى الامبراطور جستنيان الثاني فضرب في سنة ٧٤ هـ/٦٩٣ م ديناراً عليه صورة الخليفة واقفاً في لباسه العربي وعمامته على رأسه، واضعاً يده اليمنى على مقبض سيفه في غمده (شكل ـ ١ ـ نقود صورية «عن أرنولد»). وحول صورة الخليفة في الهامش: «بسم الله لا إله إلا الله محمد رسول الله».. الخ. هذا، وإن كان عبد الملك قد طور نقوده ذات الشكل الأيقوني هذا، فضرب غيرها سنة ٧٧ هـ/٦٩٧ م لا تحمل إلا نقوشاً



شكل (١): نقود صورية (عن أرنولد)

كتابية فقط (المسكوكات الإسلامية، مجموعة قازان، ص ٣١ ـ ٣٣).

وإذا كان لنا أن نستنتج من ذلك أن النزعة الصورية في الفن الإسلامي الأول كانت تقابلها نزعة مناهضة للصور الإنسانية . حقيقة أن الفن الأموي ـ وخاصة في شكله المدني في القصور ـ ظل صورياً متطرفاً يصل إلى حد استخدام صور المستحمات شبه العاريات كزينة جدارية لحمامات تلك القصور ( فيليب حتي ، ج ١ ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ ) . ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون كراهية تصوير الأشخاص والحيوان قد وجهت الزخرفة الإسلامية نحو العناصر النباتية والهندسية والنقوش الخطية ، وخاصة في الفن الديني .

### التجريد في التصوير الإسلامي:

وهكذا تميز الفن الديني التصويري بعدد من السمات التي تتلخص في: إهمال المظاهر الحسية، وعدم استعمال الظلال، والحسّ بتصوير العمق حسب مستويات متتالية على شكل عمودي مما يدفع بالأفق إلى أعلى اللوحة أو رؤية المشهد من نقاط مختلفة في نفس الوقت، إلى جانب حذف التدرج اللوني أو استخدام الألوان المستحيلة كما في الخيول الوردية والزرقاء والبنفسجية (شكل



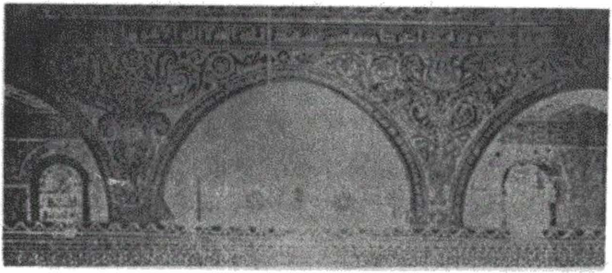
**شكل (٢): صورة ظباء (عن كونل)**

ـ ٢ ـ). والمسألة هنا لا تعني نقصاً في المهارات بل إنها تمثل نوعاً من التحرر من تقليد الطبيعة (بابا دوبولو، جماليات الرسم الإسلامي، ص ٦، ٣٩ ـ ٤١)، وهو ما يمكن أن يسمى بالتجريد. وفي ذلك قيل إن الفن الإسلامي بطبيعته الساكنة لا يمثل فناً محتواه تجربة الحدث بل الوعي باللازمن (بوركات، فن الإسلام. . .، ص ١١٧)، أو ما قيل بتعبير مشابه من أن تغيير الشيء في الرسم الإسلامي ترتب عليه تحويل العمل الفني إلى المجال الأوسع في حيز اللانهائي والأزلي (جروبه، عالم الإسلام، ص ١١).

**الزخرفة الإسلامية «الأرابسك»:**

ولما كان التجريد قد أصبح السمة الأولى للفن الإسلامي، ولما كان مجاله الزخرفة، من: رسم وتزويق ونقش ونحت وما شابه ذلك، **فقد رأى**

كثير من الباحثين أن الفن الإسلامي هو فن زخرفي أولاً وقبل كل شيء. بمعنى أن مجاله الرحب هو الفنون الصغرى وليس المنشآت المعمارية التي تعني الفنون الكبرى. وتمثل ذلك في المصطلح الفني الذي أطلق على الزخرفة الإسلامية وهو: «الأرابسك Arabesque»، بمعنى «العربي» أو الإسلامي. ويتكون «الأرابسك» أي الزخرف العربي أو الإسلامي من وحدات نباتية محورة، أكثرها شيوعاً ورقة العنب وعناقيدها، و«الأكانتوس» (حشيشة اليهود)، والنخلة بشكلها المروحي الكامل أو نصف المروحي، إلى زهرة اللوتس، وكيزان الصنوبر، وحبات الرمان. ولقد ترتب على ذلك أن أطلق بعض الدارسين العرب اسم التوريق على زخرف «الأرابسك» على أساس أن الأوراق النباتية المجردة هي السائدة في ذلك الزخرف. ولكن الفنانين المسلمين أضافوا إلى الأوراق النباتية عناصر هندسية مصغرة كوحدات زخرفية، من: الخطوط المستقيمة والمتقاطعة والمعقوفة والدائرية واللولبية والمثلثة والنجمية والمتشابكة والمضفّرة إلى غير ذلك. مما ترتب عليه أن وجد البعض أن كلمة التوريق تقصر عن التعبير عن محتوى «الأرابسك» فاقترح تسميته «بالرقش»، وهي الكلمة التي تعني «النقش» أو التنقيط أو الكتابة (شكل ٣). ونحن نميل إلى استخدام كلمة «التوشيح» التى اقترحها أستاذنا الدكتور أحمد فكري من حيث إنها تشبة زخرفة الأرابسك المتعددة العناصر بشعر الموشح



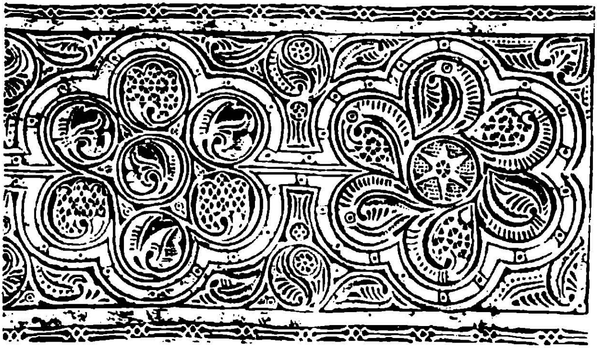
شكل (٣): قبة الصخرة ـ زخرفة البوائك (عن كريسويل).

الذي خرج به أهل الأندلس على رتابة الشعر العمودي بما أدخلوه فيه من التفعيلات والإيقاعات المتنوعة التي جعلته أكثر صلاحية للغناء الجماعي من الشعر التقليدي، خاصة وأن الخط العربي أصبح مع مرور الوقت العنصر الزخرفي الأول، سواء كان كوفياً مستقيم الخطوط، قائم الزوايا أو نسخياً ليّناً مستديراً، اعتباراً من القرن الـ ٥ هـ/١١م.

## كراهية الفراغ:

ومن السمات الهامة في الزخرفة الإسلامية أنها إلى جانب التجريد، تكره الفراغ. فالعناصر النباتية المجردة تتوالى في إيقاع رتيب، وكأنها تتكاثر بسرعة النظر إليها، وكذلك الأمر بالنسبة للعناصر الهندسية التي تتشابك وتتضافر في متواليات لا نهائية، ومثل هذا يقال عن الخط وخاصة الكوفي منه الذي تأقلم في بيئته الزخرفية هذه، فأورقت أطرافه وأزهرت (شكل ٤).

هذا، ولا بأس من ربط تكرار العناصر الزخرفية هذه برتابة إيقاع الحياة في بلاد العرب، وعلى وجه الخصوص بإيقاع الشعر الرتيب في قصيدته



شكل (٤): لوحة جصية من نيسابور - قرن ٤ هـ/ ١٠ م (عن جروبه).

العمودية، وهي نفس الرتابة التي ظهرت في التلحين والنغم في الموسيقى العربية، فكأن «الأرابسك» برتابته وتحوير صوره قصيدة شعر أو قطعة موسيقية عربية نقلت على الحائط في شكل فسيفساء مذهبة أو لوحة قيشاني ملون أو نقش في الجص أو الحجر والمرمر. وعن هذا الطريق يكون للعرب دور أساسي في ابتكار فن «الأرابسك» أو في نشر تلك الزخرفة الإسلامية على الأقل (قارن جروبه، عالم الإسلام، ص ٨).

والمهم أن تلك الزخرفة الإسلامية العربية الدقيقة كانت تكسو المسطحات جميعاً سواء كانت حوائط أو قباباً أو عقوداً، وهي في اتجاهها إلى ملء الفراغات تكاد تنطلق إلى ما لا حدود لولا أطر الخطوط الهندسية أو «البراويز» بسيطة ومعقدة التي تحدّ من انطلاقها وتكبح جموحها. وإذا كان بعض المختصين في علم الجمال يرى أن الحاجة إلى الحلية تعبر عن ميل غريزي في الإنسان، يتمثل في الخوف من الفراغ (Horror of Vacui)، وعلى أساسه يفسر ما يظهر في دورات المياه العامة من كتابات أو «شخبطات» (ريد، الفن والصناعة، الترجمة، ص ٣٩)، فإن الأمر هنا ليس كذلك، إذ هو يتعلق بعمل فني جاد يتطلب مهارات تقنية عالية وحالة نفسية متوازنة.

**عمارة المسجد أصل الفنون الإسلامية:**

والحقيقة أنه إذا كانت شهرة الزخرف العربي قد أدت إلى القول بأن الفن الإسلامي هو فن زخرفي أولاً وقبل كل شيء، بمعنى أنه من طبقة الفنون الصغرى، فإن الأمر ليس كذلك، إذ الفن الإسلامي بمفهومه الديني أي بكونه فناً مقدساً، إنما هو فن معماري بحكم الضرورة، وذلك أن المسجد هو رمز الإسلام، وأن عمارته وزخرفته التابعة هي النموذج الأول لفنون الإسلام، وأن تطوره هو تجدد لحضارة الإسلام في شكلها المادي الملموس.

فالمسجد هو مكان الصلاة والعبادة. والصلاة هي أهم أركان الإسلام بصفتها الفريضة العملية الوحيدة من بين هذه الأركان. ومع أنه يجوز للمسلم

أن يؤدي الصلاة في أي مكان، فالمعروف أن المسجد هو مكان الصلاة التي يستحسن أن تؤدى فيه مع الجماعة. وبذلك يصبح الجامع بصفته مؤسسة حضرية رمزاً للإسلام. وهكذا يحق لبوركات أن يقرر: أن أنموذجاً واحداً من الفن الإسلامي، مثل: جامع قرطبة أو جامع ابن طولون أو مدرسة من مدارس سمرقند أو حتى ضريح تاج محل يمكن أن يعبر عن ماهية الإسلام بأكثر مما يعبر أي علم من الإنسانيات الإسلامية، بسبب ما في تلك المنشآت من الانسجام الذي لا يتحقق في غيرها من مجالات الثقافة الإسلامية (فن الإسلام، ص ١).

**الخصائص العامة للعمارة الإسلامية:**

**الامتداد الأفقي:**

وأول خاصية تتميز بها العمارة الإسلامية، هي الامتداد الأفقي الذي يمكن أن يكون نابعاً من طبيعة الصحراء الساكنة حيث لا يرى إلا الأفق الممتد (شكل ٥). ويمثل الامتداد الأفقي فكرة المساواة بين أفراد الجماعة



**شكل (٥): جامع سامرا ـ امتداد الجدران والأبراج (عن كريسويل)**

الإسلامية الذين يقفون في الصلاة في صفوف متماثلة (مورينو، الترجمة، ص ١٠٧)، ، فكأن الأفقية في بيت الصلاة تعبير عن البساطة والتنزيه في الإسلام، على عكس الامتداد الرأسي الذي يظهر في كتدرائيات أوروبا من الطراز القوطي مما يمثل الطبقية في المجتمع الإقطاعي هناك، كما يمثل فكرة التركيب في تصور الإله بمعنى التثليث.

وإذا كانت المئذنة بارتفاعها الرأسي تمثل استثناء من قاعدة الامتداد الأفقي في عمارة المسجد، فالحقيقة أن المئذنة بناء ملحق بالجامع، وليست جزءاً أصلياً في تخطيطه. أما عن ارتفاعها فهو نابع من وظيفة الأذان، وما لحق بذلك من الوظائف العارضة، مثل: مراقبة الطرق حول المدينة وإرشاد العابرين أو التحذير من اقتراب العدو، مما يرجع أصلاً إلى أبراج الحصون، ومنارات الموانىء.

### العروبة والوحدة والعالمية:

وتتمثل أهم خصائص الفن الإسلامي، وفي مقدمته العمارة، في عروبته وعالميته أي في وحدته التشكيلية التي تعتبر أهم قيمه الجمالية. فإذا كان من الصحيح أن العرب أخذوا كثيراً من عناصر فنهم من مختلف الأقاليم الإسلامية، فمن الصحيح أيضاً أن كثيراً من بلاد العرب الحضرية كانت لها فنونها العريقة، كاليمن واليمامة والحجاز والحيرة وبصرى، ولا شك أنه كان لها دورها الهام في تشكيل فنون الإسلام، التي تصبح عن هذا الطريق فنون العرب أيضاً.

فالمعروف أن بلاد اليمن، كانت تزهو قديماً بقصورها الفاخرة، مثل: قصر غمدان وقصر كوكبان، وقصر مدد في بلاد همدان. ومن قصر مدد ومن غيره أخذت أساطين المسجد هناك، وهي التي بلغت في دقة الصنع وحسن الاستدارة وكأنها «مفرغة في قالب» (الإكليل، ج ٨ ص ١٥). ولا تضاهي شهرة قصور اليمن إلا شهرة قصور الحيرة وهي الخورنق والسدير التي

بنيت على الطراز الساساني المعروف باسم «الحيرى» (مروج الذهب، ج ٤ ص ٤-٥). أما اليمامة فقد زهت بأبراجها الشاهقة التي عرفت باسم «البتل» ومفردها «بتيل» (الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ١٤٠)، بينما عرفت مدن الحجاز الحصون والقصور التي عرفت باسم «الأطام» ومفردها «أطم»، كما في يثرب والطائف وخيبر وفدك على طول الطريق نحو الشمال.

الكعبة ودورها في خاصية العالمية:

وأشهر آثار الحجاز القديمة هي الكعبة المكرمة التي كان لها دورها في إضفاء صفة العالمية على العمارة الإسلامية من حيث كونها قبلة المسلمين. فكل مساجد الإسلام تتجه نحو الكعبة، التي صارت مركز الدائرة بالنسبة لبيوت الصلاة الإسلامية في أركان الدنيا الأربعة، فكأن كل بيت صلاة في حقيقة الأمر، قطعة من دائرة تحيط بالكعبة والبيت الحرام. وبذلك ارتبطت المساجد في عالم الإسلام في وحدة واحدة من حيث التخطيط الذي يرتكز على محور يتجه من وسط موضع البناء نحو مكة والكعبة، وهذا المحور هو الذي يتعامد عليه جدار القبلة.

ولقد كان للشكل المكعب وما يلحق به من المربعات والمستطيلات أثرها في تشكيل العمارة الإسلامية في دورها المبكر، كما في بيت الصلاة المستطيل أو الصحن المربع أو المئذنة المكعبة، وهذا ما يفسر ظهور بعض الأشكال الصليبية بطريقة تلقائية في عدد من العمائر الإسلامية، سواء في التخطيط أو البناء أو الزخرفة. وعن هذا الطريق يصبح التكعيب والتربيع من سمات العمارة الإسلامية والزخرفة، وتصبح الكعبة مصدر الفن الإسلامي وملهمة صانعيه بطريقة أو بأخرى، وهي تضفي عليه خاصيتي الوحدة والعالمية: كنه الإسلام وروحه.

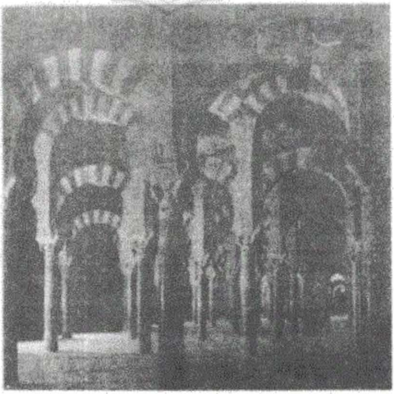
ولم يمنع التكعيب والتربيع من إضافة الشكل المستدير والكروي في العمارة الإسلامية منذ وقت مبكر عندما أقيمت قبة الصخرة ببيت المقدس

سنة ٧٢ هـ/٦٩١ م، وأصبحت القبة وكذلك العقد من أهم عناصر العمارة الإسلامية. وبذلك أصبح المكعب أو المربع الذي تغطيه القبة رمزاً لاتصال الأرض بأركانها الأربعة بالسماء وقبتها المدورة (قارن بوركات، ص ١٢).

**تبادل استخدام العناصر في العمارة والزخرفة:**

ومن خواص الفن الإسلامي استخدام الأقواس والعقود والقباب بأشكالها المختلفة، وبطرق مبتكرة كعناصر معمارية أصيلة أو كعناصر زخرفة. ومن أروع النماذج العقود المزدوجة التي يرتفع بعضها فوق أكتاف بعض في جامع قرطبة، والعقود المدببة المنفوخة في جامع ابن طولون بمصر. ومن أقدم أمثلة استخدام القباب ما يوجد منها في جامع القيروان وهي التي كان لها أثرها في كل قباب المغرب والأندلس، بفضل جمعها ما بين سمات العمارة والزخرفة جميعاً (شكل ٦).

ومثل هذا يقال عن مواد البناء المختلفة من: الأجر واللبن والحجارة



**شكل (٦): داخل بيت الصلاة بجامع قرطبة**

التي استخدمت تبعاً للظروف المحلية، والتي كانت تظهر متبادلة لأغراض زخرفية. ورغم ضعف الآجر تمكن البناؤون المسلمون من إقامة صروح عظيمة بقي لنا الكثير منها، مثل: بقايا جامع سامرا ومئذنته الملوية، وجامع ابن طولون بالقاهرة، وبقايا جامع إشبيلية ومئذنته (الخيرالدا: قرن ٦ هـ/١٢ م) وقصر غرناطة (الحمراء: قرن ٧ هـ/١٣ م).

وبعد استخدام الأجر في مصر الطولونية استخدم الحجر في بناء أسوار القاهرة الفاطمية. ومن نماذج البناء بالحجر الصلد الجامع الأموي بدمشق وجامع القيروان، وقلعة القاهرة الأيوبية، وقلعة حلب، وقلعة قايتباي بالاسكندرية، وكثير من مساجد الموحدين بالمغرب، مثل: جامع الكتبية بمراكش وجامع حسان ومئذنته بالرباط. ومن أجمل البناء بالحجر منشآت العصر المملوكي في مصر والشام، وفيها تظهر الضخامة والأصالة والقوة والجمال والذكر والتضحية مما يدخل في صفات العمارة المثالية (راسكين، شموع العمارة، باريس ١٩٣٠).

والتضحية تظهر في أسلوب العمارة وزخرفها الذي يصل إلى حدّ الإعجاز في النحت والنقش في الحجر. فتظهر روعة النقش في المقرنصات التي تملأ أكتاف قواعد القباب وتشارك في رفعها في الزوايا، كما تظهر في الصنج المعشقة في عقود البوابات حيث تتزاوج الحجارة من ملونة وبيضاء في أشكال متشابكة، فضلاً عن النقوش الكتابية البارزة والتوريق في الرخام والمرمر. ومثل هذا يمكن أن يقال عن العمارة العثمانية ذات القباب الغريبة في نوعها.

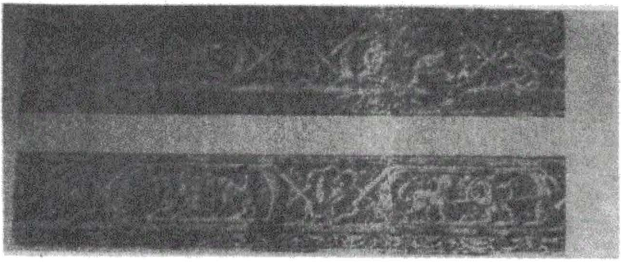
### عناصر الفن الإسلامي: مصادرها ومنابعها الأولى:

لما كان لفنون البلاد المفتوحة ولمساهمات أهلها دور هام في تكوين الفن الإسلامي، فلا بأس أن نتبع ما بدأنا به من سمات هذا الفن بمحاولة تبيان ما كان يمكن أن تشارك به فنون تلك البلاد القديمة في تشكيل الفن الإسلامي الناشىء.

## النزعة الصورية:

ففيما يتعلق بالاتجاه الإسلامي نحو تحريم الصور يرى الباحثون أن ذلك كان اتجاهاً سامياً عاماً وأن تكريسه يرجع إلى الديانات الشرقية (مورينو، الترجمة، ص ١٢). وذلك على عكس ما أظهرته الشعوب الآرية التي دخلت في الإسلام، مثل: الفرس والمغول، من ميل نحو الصور التي كانت تمثل عندهم ميلاً طبيعياً لا يمكن مقاومته (بوركات، ص ٣٠)، ومثل هذا يقال عن الهنود حيث لم تكن الصورة من أجل التعبد فقط بل كانت معيناً على التأمل أيضاً (بواييه، الهند. وجنوب شرق آسيا، ص ١٠). وإذا كان ذلك يمكن أن يفسر اهتمام المسلمين في الهند بالفن الصوري فقد كان لمبدأ حظر التصوير أثره الكبير على بعض ملوك المسلمين هناك. فلقد كان أورانجزب (١٠٧١ ـ ١١١٩هـ/ ١٦٥٩ ـ ١٧٠٧ م) حفيد الامبراطور أكبر يكره الصور كراهية شديدة، وكان ذلك من الأسباب التي ترتب عليها اضمحلال فن المغل في الهند (بواييه، ص ٦٩).

ومع عدم اعتراضنا على الربط بين الاتجاه التصويري في الفن الإسلامي وبين الشعوب التركية المغولية التي دخلت في الإسلام، فإننا نحب أن نشير إلى أن الأيقونية لم تكن غريبة عن بلاد العرب، وأن الفن الإسلامي الأول كان فناً صورياً (شكل ٧). وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن الفن التصويري



**شكل (٧): لوحتان مزخرفتان في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة (عن كونل).**

كان عريقاً في مصر، وأن الكتابة المصرية القديمة كانت صورية تعبر عن المعاني بالرسوم والصور، من: جمادية ونباتية وحيوانية وآدمية، وإن كانت تلك الصور تميل نحواً ما نحو التجريد (الألفي، الفن الإسلامي، ص ٣٨).

### تخطيط المسجد:

أما عن المسجد بصفته النموذج الأول للعمارة الإسلامية الدينية، الذي نشأ تلقائياً حسب متطلبات فريضة الصلاة، فإن البعض يرجع تخطيط ذلك النوع من المساجد ذات الصحن الأوسط الذي تكتنفه البوائك بأعمدتها وعقودها إلى تخطيط الدار السكنية القديمة ذات الفناء الأوسط المكشوف، الذي تحيط به الغرف، من جوانبه الأربعة (كونل، ص ١٦، وقارن الألفي، ص ٥٤). ودون الاعتراض على ذلك نحب التأكيد على أن الفكرة الأساسية لتخطيط المسجد نابعة من الوظيفة الأولى لأول مسجد إسلامي بناه الرسول في المدينة وهي تتلخص في حماية المصلين وخاصة من وهج الشمس عن طريق بناء سقيفة أو صُفَة محمولة على أعمدة من الجذوع تتقدم الفناء المكشوف الذي انفتحت عليه مساكن النبي. فكأنّ الجامع الأول في المدينة النبوية كان يجمع ما بين المسكن وبيت الصلاة في السقيفة أو الظلّة. وكذلك مكان الاجتماعات العامة في الفناء المكشوف أو الصحن.

ولما كان تخطيط القصور الأموية الأولى في بادية الشام وهي التي واكبت بناء المساجد الكبرى في القدس ودمشق، قد تمّ على أساس الفناء المركزي المكشوف الذي تدور حوله وحدات المسكن الكبير، من: قاعات الاستقبال وقاعات العرش، والحمامات والمسجد ومساكن أهل الدار والخدم والحشم، ولما كانت هذه القصور تجديداً لما كان فيّ المنطقة من قصور قديمة، مثل: قصور وهياكل الرصافة التي كان قد بناها المنذر الغساني في موضع ضريح القديس سرجيوس (حتي، ج ١ ص ٣٢٦) أو من قلاع وحصون مثل: قصر الأخيضر، فلا بأس أن يكون ذلك مما دعا إلى القول ببناء المساجد الإسلامية

الأولى سواء في الحجاز أو في الأمصار على أساس تخطيط الدار السكنية القديمة ذات الفناء الأوسط.

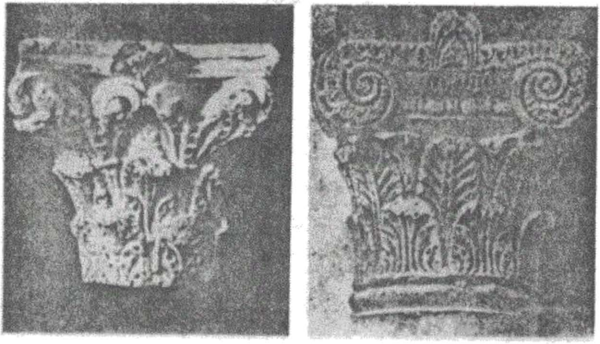
ولما كان المسجد النبوي الأول قد تطور مع مرور الوقت إلى أن تكاملت عناصره عندما أعيد بناؤه حوالى سنة ٨٧ هـ/٧٠٦ م، على عهد الوليد بن عبد الملك، فاتخذ له المحراب في منتصف جدار القبلة، والميضأة في وسط الصحن، كما أقيمت له المآذن على نسق مآذن المسجد الأقصى وجامع دمشق، فقد قيل إن المساجد الأولى تطورت على أساس البازيليكيات (أي الكنائس) المسيحية التي تمّ تحويل بعضها في بلاد الشام إلى مساجد. وفي ذلك التطور قيل: إن ساحة الكنيسة تحورت إلى صحن الجامع، وأن حنية الهيكل تحولت إلى المحراب، وأن برج الناقوس أصبح المئذنة (كونل، ص ١٦؛ وقارن الألفي، ص ٥٤). ومع سلامة المقارنة فإن المهم في أمور العمارة ليس الشكل الخاص بالعنصر المعماري بل الوظيفة التي يقوم بها، وهو ما وضحه أستاذنا أحمد فكري في «المدخل» (المدخل إلى مساجد القاهرة ومدارسها، الفصل الثاني)، إذ الحقيقة أن عمليات النقل والاقتباس في تاريخ الحضارات لا تحدث تلقائياً لمجرد التقليد بل تتم تبعاً لحاجات يتطلب الأمر إشباعها، وهو ما نشير إليه في مواضعه.

### مواد بناء المساجد الأولى:

بعد استخدام المواد البسيطة في بناء المساجد الأولى، من: اللبن وجذوع النخل، وجد العرب في أطلال البنايات القديمة في البلاد المفتوحة وفي غيرها، من مواد البناء ما يمكن إعادة استخدامه فلم يترددوا في ذلك. وهكذا استخدموا الحجارة الجيدة التي اشتهرت بها بلاد الشام، كما استوردوا الأعمدة من البلاد الخاضعة لبيزنطة، مثل إيطاليا وصقلية حيث كان استخدامها في القيروان وفي قرطبة خاصة. وفي مقابل ذلك استخدمت في المشرق أعمدة من الطراز الإيراني القديم أو من الطراز الهندي كما حدث في بلاد فارس في اصطخر وقزوين.

والحقيقة أن دارسي عمارة مسجد قرطبة يرون أن تيجان الأعمدة المتنوعة والمستخدمة في الجامع حتى القرن العاشر الميلادي (٤ هـ) كلها ما بين قديمة معاد استخدامها أو منحوتة على النمط القديم، وأن النحاتين الأندلسيين لم يستنبطوا طراز التاج العربي الناقوسي الشكل إلا في القرن الرابع الهجري/١٠ م (كونل، ص ٢٥) (شكل ٨).

وإذا كانت الشام قد استخدمت الحجر في البناء فإن اللبن والطوب (الآجر) والطوب المزجج استخدم في إقامة بنايات عظيمة في العراق القديمة وإيران في العصر الإخميني ثم الساساني حيث كان أهم النماذج هو طاق كسرى في طيسفون (المدائن) الذي كان له تأثيره على الفن العباسي وخاصة في سامراء. ومثل هذا يقال عن استخدام اللبن والطوب في مصر وخاصة في الصعيد. وتتمثل أهم أبنية الطوب الإسلامية في مصر في جامع ابن طولون الذي بني على النظام السامرائي. أما أبنية الطوب في المغرب فتتمثل في جامع إشبيلية الموحدي ومنارته وقصر الحمراء بغرناطة. بينما تأثرت خراسان في شرق



شكل (٨): تيجان ترجع إلى عصر عبد الرحمن الأوسط (عن مورينو).

إيران بطراز عمارة سامراء التي كانت مصدر الهام لكثير من روائع العمارة الإسلامية هناك.

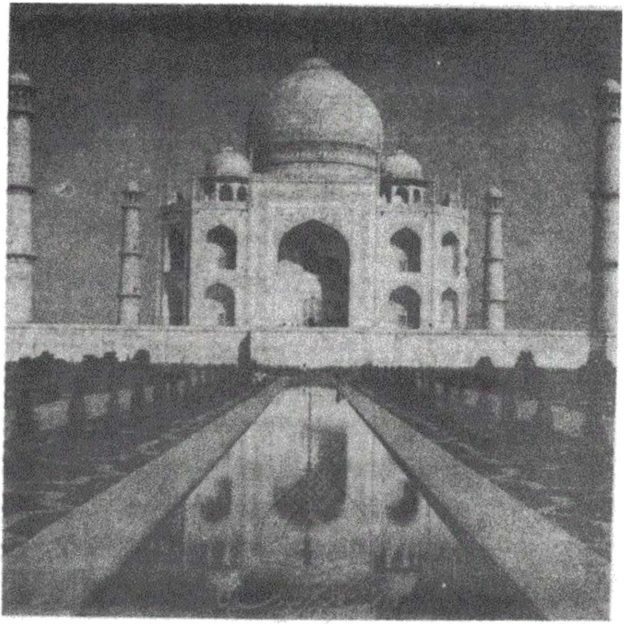
ولقد استخدم الخشب في عمل الأسقف كما اتخذت منه الأوتار الخشبية التي تربط بين رؤوس الأعمدة كمساند مساعدة. هذا، كما استخدم الخشب بمهارة فائقة في الفنون الزخرفية الصغرى، وخاصة في المنابر والمقاصير والمشربيات.

## العناصر المعمارية في أصولها القديمة:

### العقد والقبة:

إلى جانب مواد البناء القديمة ظهرت في المساجد الإسلامية الأولى عناصر معمارية قديمة، ولكنها مع مرور الوقت وما أدخل عليها من تطور أصبحت من معالم العمارة الإسلامية، والدينية منها بصفة خاصة. والمثل لذلك العقد المدبب المنفرج في شكله الفارسي الشبيه بقاع المركب، أو المتجاوز في شكله المغربي الشبيه بحدوة الفرس. والحقيقة أن العقد معروف في كثير من العمائر القديمة، فالعقد نصف الدائرة (القوس) مشهور في العمارة الرومانية، والعقد المدبب مستخدم في العمارة الساسانية، ولكن الفضل يرجع إلى العرب في تطوير كل من العقدين من حيث التدبيب في زوايا حادة ومنفرجة، ومن حيث نفخه فيما يتجاوز نصف الدائرة أو سحبه في الشكل المخروطي أو البصلي (شكل ٩). هذا إلى جانب اشتقاق أنواع جديدة من العقود المزدوجة والثلاثية والمتعددة الحنايا مما يعرف بالعقود المفصصة، مما جعل العقد يظهر في شكل زخرفي إلى جانب وظيفته الهندسية المعمارية.

أما عن العقود المتراكبة على أكثر من مستوى كما في جامع قرطبة، فقد وجد لها الباحثون نماذج قديمة في قناطر المياه المعلقة على حنايا يعلو بعضها بعضاً، وذلك في الأندلس وتونس، وإن كان الأقرب إلى سلامة الحس أن يكون بنّاؤها الأموي قد استوحاها من مسجد دمشق.



**شكل (٩): تاج محل**

ولما كان العقد وثيق الصلة بالقبة التي تتكون نظرياً من مجموعة من الأقواس أو العقود المتقاطعة والتي يربط بينها حجر مركزي في القمة هو «مفتاح القبة»، فإنه ترتب على تطوير العقد تطور القبة بحكم الطبيعة. وكان أهم الابتكارات هو ظهور القبة المضلعة، المبنية على العقد المدبب المتجاوز أو المسلوب التي زادت في ارتفاع السقف المقبب في العمارة العباسية، كما استخدمت في تطوير الطراز القوطي من الكاتدرائيات الأوروبية.

ويرتبط بالقبة ما تقوم عليه من القواعد في انتقالها من التربيع إلى

التضليع إلى التدوير في رقبتها، حيث تستعمل الجوفات نصف الدائرية أو المثلثات المدورة المقلوبة أو الدلايات التي تعرف بالمقرنص. وكل ذلك مما يوجد له شبيه أو نظير في العمارة القديمة، وخصوصاً الشرقية منها أي العراقية الفارسية.

### أبراج المراقبة والمنائر:

ويمكن أن يكون هناك ربط بين المآذن وأبراج المراقبة المستديرة الشكل التي استخدمت قديماً في شرق بلاد فارس، للأغراض الحربية أو لتأمين الطرق وإرشاد السابلة. أما في عالم البحر المتوسط الروماني فقد وجدت الأبراج والمنارات المربعة وأشهرها منارة الاسكندرية القديمة. وإذا كانت الكنائس والأديرة المسيحية قد استعارت تلك الأبراج من أجل رفع الناقوس أو كخلوة للرهبان، فلا ضير أن يكون المسجد قد استعارها لرفع الأذان. والمهم أن النقل لم يكن بغير تصرف خاصة وأنه كان للكعبة تأثيرها وكذلك أبراج اليمن واليمامة المربعة.

ومن المهم الإشارة إلى أن برج المئذنة تطور إلى منارة على سواحل المغرب، وعن هذا الطريق دخل اسم المنارة Minaret في اللغات الأوروبية ليعبر عن المئذنة، كما صارت بعد ذلك «صومعة» عندما استخدمت كخلوة للعباد.

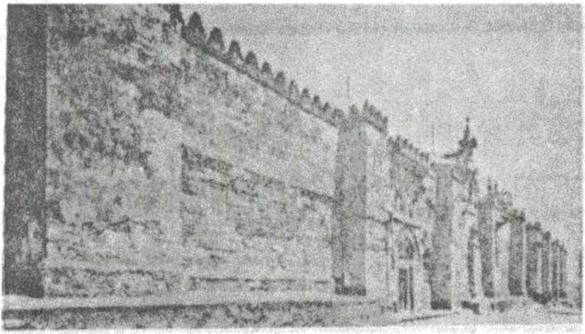
### الشرفات المسننة:

والمفروض أن الشرفات المسننة في أعلى المآذن وسطوح المساجد لها وظيفة حربية أصلاً، إذ كانت تقوم في أعلى الحصن أو السور بعمل «المزغلة» التي تسدد منها السهام نحو العدو كما تهيء الحماية للمدافع. ولقد عرفت العمارة الساسانية الحربية عنصر الشرفات المسننة، ولم يكن من الغريب أن تظهر في العمارة الحربية الإسلامية، وإن كان من المستغرب ظهورها في المساجد أي في العمارة الدينية. ومع أنه من المتعارف عليه أن الشرفات

المسننة تظهر في أعلى سطوح الجامع كعنصر زخرفي، فمن المقبول أن يكون ظهورها في المساجد الأولى لأسباب حربية. وذلك أن المسجد وبجواره قصر الإمارة في وسط المدن العربية الجديدة في الأمصار، وحيث الحامية العربية، كان أشبه ما يكون بالحصن فعلاً (شكل ١٠).

وإذا كانت بعض المساجد الضخمة الأولى لا تظهر في شكل الحصن رغم الشرفات المسننة، كما هو الحال بالنسبة لجامع ابن طولون وملويته الصغيرة، في مصر، حيث تعطى مسنناته في أعلى الواجهات الإحساس بأنها من أعمال التطريز المعروف «بالدنتلا»، فإن غيرها مثل جامع القيروان، بفضل جدرانه السميكة، ومنارته الثقيلة بأدوارها الثلاثة، وشرفاتها المسننة، يعطي شكل الحصن ذي البرج العظيم.

والمهم أن الشرفات المسننة أصبحت مع مرور الوقت عنصراً زخرفياً لا غنى عنه لجميع أنواع العمارة الإسلامية، من: جوامع وقصور ومدارس وخنقاوات وسبل وأضرحة، فكأنها أصبحت سمة لا غنى عنها من سماتها المميزة.



شكل (١٠): الشرفات المسننة في أعلى الجدران (عن كريسويل).

**العناصر الزخرفية في أصولها القديمة:**

لقد وجد الباحثون المحدثون للزخرفة الإسلامية ـ كما هو الحال بالنسبة للعمارة ـ أصولاً قديمة، من: نباتية وهندسية وحيوانية وآدمية، ولما كان لها من سمات تجريدية، وألوان خاصة. ويكاد يجمع الكل على أن الأصول القديمة للزخرفة الإسلامية، رغم اعترافهم بأنها زخرفة عربية أي «أرابسك Arabesque»، لا تخرج عن أن تكون غربية أي رومانية أوهلينستية يعني يونانية شرقية، أو شرقية صرفة بمعنى عراقية فارسية أو إيرانية متأثرة بمؤثرات هندية أو ربما صينية.

وهكذا قيل إن عناصر الزخرفة الإسلامية في الفنون الصغرى تتردد ما بين هلينستية وشرقية (لافندان، ص ٢٣)، كما قيل في الفن الأموي إنه تظهر فيه الأفكار الكلاسيكية المتأخرة، مثلها في الحجر، وفسيفساء الأرضيات، والتصوير الجداري (جرويه، ص ١٥، ص ٣٤). ويمكن إجمال تأثر الفن الزخرفي الإسلامي بفنون البلاد التي دخلت في إطار دولة الإسلام والبلاد المجاورة لها على الوجه التالي:

**زخرفة الأرابسك:** رغم ما هو متفق عليه بين الباحثين من أعمال التجديد والابتكار من قبل الفنانين المسلمين فإن البعض منهم، في سعيه للكشف عن الأصول القديمة لكل عناصر الزخرفة الإسلامية، يرى أن زخرف التوريق أو التوشيح الإسلامي، بما فيه من التشابكات الهندسية والخط، يظهر في شكل براعات هندسية، كما لو أريد بها التعبير عن أشكال لا عن أفكار (مورينو، ص ١٣). كذلك وجدت عناصر الزخرفة في الفنون القديمة، من: ورقة العنب، ورأس النخلة المروحية، وزهرة اللوتس، وحشيشة اليهود (الأكانتوس) فيما بين النهرين كما وجدت للتفريعات الهندسية ذات الأوراق المستديرة مما وجد في الزخرفة الجصية في سامرا، أصول في فنون الشرق الأقصى وآسيا الوسطى (ديماند، الترجمة، ص ٣٤).

### الجص والخشب والعظم والمعدن:

وعلى نفس النسق يمكن الربط بين الحفر المائل في الحجر والجص والخشب والعظم والبرونز والذهب مما هو معروف عند قبائل السيت بسيبريا كأصول لما سوف يعرف من فن النحت المائل الحر في الجص والخشب في العصر العباسي الأول، مما يدخل في تأثيرات قبائل الرحل الأسيوية من الإيرانيين والترك في الفن الإسلامي الأول (ديماند، ص ٣٤). وإلى جانب ذلك كانت هناك التأثيرات الرومية القريبة حيث كان لبيزنطة شهرتها في النحت في الحجارة الصلبة وكذلك العاج (لافندان، ص ٢٣). كما تظهر المؤثرات الساسانية في التصوير الجداري في بعض قصور الأمويين ببادية الشام.

### الفسيفساء:

والمعروف أن الفسيفساء كانت شائعة في بيزنطة وعلى أيدي الروم دخلت في مساجد الإسلام الكبرى في المدينة ودمشق وبيت المقدس. هذا، وإن كانت الفسيفساء بابلية أصلاً، إذ إنها ارتبطت بنشأة الآجر الذي اشتهرت به بلاد العراق القديمة. ومثل هذا يقال عن مصر حيث ازدهرت الفسيفساء في الاسكندرية، وظهر أثرها على البسط الصعيدية، وخاصة من إنتاج مدينة انتينوه (الشيخ عبادة باخميم)، التي صارت وكأنها فسيفساء أرضية.

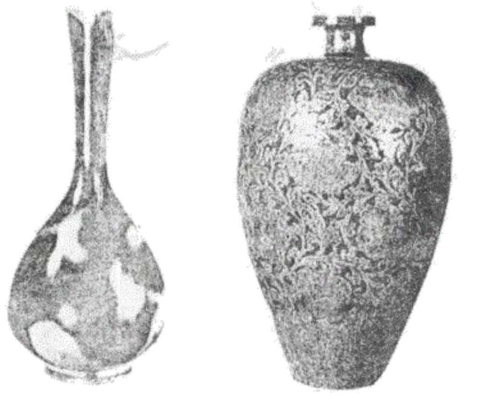
### الآجر والخزف المزجج:

وفي مجال الخزف من الطبيعي أن تكون بلاد الطوب هي بلاد الخزف بالامتياز، مثل: العراق وصعيد مصر وبعض بلاد المغرب والأندلس، وهي البلاد التي اشتهرت أيضاً بإنتاج الخزف المزجج بالبريق المعدني. وإذا كان الباحثون قد اختلفوا في أصول البريق المعدني، وهل هي قديمة أم إسلامية ترجع إلى القرن الثالث الهجري/ ٩ م. فلا بأس أن يكون الإسلام قد أحيا

فنون الصناعة التي كانت قد اندثرت في العراق وإيران القديمة وهذا ما يفسر ظهور الشخوص الآدمية والحيوانية والطيور، وهي من عناصر الزخرفة الإيرانية القديمة، في الفن الإسلامي العباسي الذي أشع بمؤثراته على فنون أقطار عالم الإسلام المختلفة.

### الزجاج:

وبلاد الآجر والخزف هي أيضاً بلاد الزجاج، مثل: العراق وفارس ومصر، وإن شاركتها بيزنطة في صناعة الزجاج الفاخر. وهكذا كان لبيزنطة تأثيرها في أسلوب صناعة الزجاج الإسلامية، سواء في المشرق أم في الأندلس، كما كان للعراق أساليبه في زخرفة الزجاج بالغضار المذهب (مورينو، ص ١٣). أما عن الساسانيين فقد اشتهروا بصناعة الميناء القريبة من الزجاج، وخاصة في مجال صناعة الحلى (لافندان، ص ٢٣). هذا كما كان للصيني العريقة في عمل الخزف والزجاج آثارها في الخزف والزجاج الإسلامي منذ وقت مبكر (شكل ١١).



شكل (١١): مزهرية من شكل ماي ـ بنج من أسرة سونج (ق ١٠ ـ ١٣ م). قارورة صينية من عهد أسرة سونج، (قرن ١٠ ـ ١٢ م) (عن العالم الشرقي).

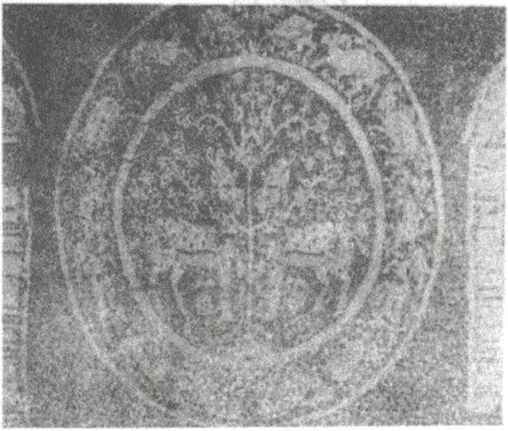
الأواني المعدنية ونقش العاج:

والأصول الآسيوية واضحة تماماً في الأواني المعدنية والتحف الفضية والذهبية والنقش على العاج. فالصحاف والأواني الفضية الساسانية كانت النموذج الذي احتذته الصناعة الإسلامية المبكرة، بما فيها من صور لملوك الفرس. ومثل هذا يقال عن صناعة الأدوات البرونزية الخاصة بالمائدة والتي اتصفت بكبر حجمها (كونل ص ٤٢).

أما عن النقش على العاج فلا بأس في البحث عن أصوله في الفن الهندي القديم، فالمعروف أن آسيا هي مهد الحيوانات الخرافية التي ظهرت أحياناً في الزخرفة الإسلامية أو على النقود.

السجاد والنسيج:

وفي صناعة السجاد والبسط كان لبلاد فارس مكانة سامية، فهي بلاد



شكل (١٢): قطعة من الحرير الفارسي (عن كونل)

بساط السوسنجرد الذي كان يحوي زخارف التوريق وصور الملوك مما سبقت الإشارة إليه (شكل ١٢). ولما كان السجاد هو صناعة البدو الأسيويين خاصة فعن طريقهم عرف الفرس صناعة السجاد بتقنية العقدة في شكل فراء الحيوان (بوركارت، ص ١٠٧). هذا كما اشتهرت مصر أيضاً ببسطها القبطية التي تحمل صور الوجوه البشرية. وتأثرت بسط الشيخ عبادة باخميم بزخرفة الفسيفساء الرومانية (ديماند، ص ٢٨ - ٢٩).

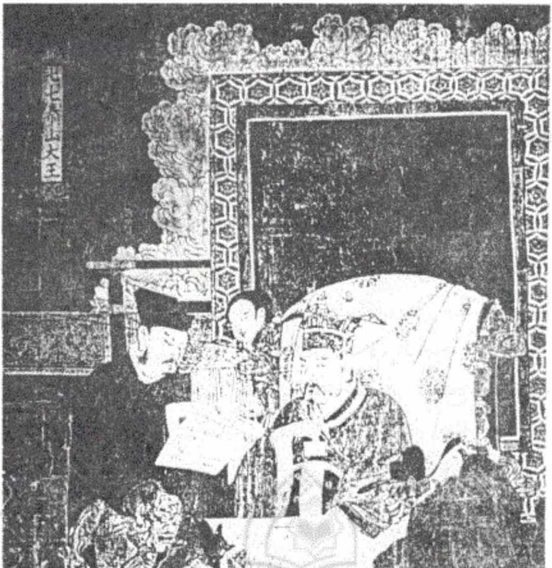
ولقد اشتهر النسيج القبطي أيضاً، وكان متأثراً بالزخارف الهلينستية من ورقة الأكانت المحورة والزخارف الهندسية المتشابكة، إلى جانب الموضوعات الآدمية والهندسية والنباتية. وكان لكل ذلك أثره في الزخرفة الإسلامية حتى اعتبرت بعض التصاميم الهندسية والنباتية المتداخلة في النسيج القبطي كبداية للزخارف الهندسية في الفن الإسلامي (ديماند، ص ٢٧). ومثل هذا يمكن أن يقال عن النسيج الإيراني القديم الذي كان له تأثيره في الزخرفة الإسلامية، وخاصة في الرسم على الحرير حيث وقع تحت تأثير الرسم والتصوير الصيني (جوبير، العالم الشرقي الصيني، ص ١٠٤).

**التصوير:**

وهكذا تأثر الفن الإسلامي منذ وقت مبكر بالتصوير الصيني، فقيل إن أول صورة للنبي (ﷺ) عرفت في القرن التاسع الميلادي، وكانت في بلاط أحد أمراء الصين. أما الصور التي تمثل البراق وبعض الحيوانات الأسطورية المكونة من جسد حيوان ورأس بشري، فهي فارسية أصلاً (حتي، ج ٢ ص ٥٠٨). والمهم أن الشعوب الإسلامية الآرية، من: الفرس والترك والمغول أظهرت نوعاً من الميل الغريزي نحو حب الصور. وكذلك الأمر بالنسبة للهنود الذي يجعلو من الصورة المقدسة موضوعاً للعبادة ومصدرا للتفكر والتأمل.

**المنمنمات:**

ولقد كان لمصر تأثيرها في التصوير الإسلامي من حيث إن مصر كانت



شكل (١٣): ملك جبل تاي الكبير - رسم بالحبر على الحرير من عصر سونج المتأخر (قرن ١٣ - ١٤ م) (عن العالم الشرقي).

بلد الأيقونات الأولى، كما كانت الاسكندرية مدرسة للمنمنمات، ومصدراً للأيقونوغرافيا المسيحية (لافندان، ص ١٣). أما عن فن التصوير المغلي في الهند، فرغم صلته بالتصوير الفارسي، فإن بعض الباحثين يشيرون فيه إلى تأثير منمنمات جوجارات في الهند، التي ترجع إلى القرن ١٤ ـ ١٥ م. وإذا كانت صور الفسيفساء في قبة الصخرة ودمشق هلينستية الطابع، فإن بعض تصاوير قصر الحاير الغربي يظهر فيها الأثر الساساني (كونل، ص ٢٥).

وهكذا لا يظهر الأثر الهلنستي البيزنطي والشرق الساساني فقط في الزخرف الإسلامي، بل إن ملامح فنون آسيا البعيدة أيضاً تظهر في فن الإسلام، ليس عند البارثيين والترك وحدهم، بل وعند الهنود والصينيين والمغول كذلك.

## العمارة الإسلامية

**ما بين الفن الواحد، والمدارس المختلفة:**

رغم أن أهم خصائص الفن الإسلامي هي العالمية والوحدة التي أتت عن طريق عاملي العروبة والإسلام بفضل ما حققاه لهذا الفن من خصائص مشتركة تتمثل في الأفقية والوحدة والانسجام بين العناصر في العمارة ثم التجريد والتوريق وكراهية الفراغ في الزخرفة، إلى غير ذلك مما سبقت الإشارة إليه، فإن الباحثين في تحريهم الدائب، عن أصول العناصر المختلفة للفن الإسلامي، أدى إلى تقسيم فنون الإسلام إلى مدارس مختلفة أو طرز منوعة أشبه ما تكون بطرز العمارة المسيحية في أوروبا في العصور الوسطى، من: رومانسكية وقوطية وبيزنطية وعمارة عصر نهضة وغيرها. ولكن المهم أن ذلك التقسيم يتم في إطار وحدة الفن الإسلامي وعالميته.

والحقيقة أن الفن الإسلامي يمكن أن ينقسم إقليمياً إلى فنين: أحدهما شرقي، والأخر غربي. وهو ما ينسجم مع تقسيم العالم اسلامي عرقياً إلى: عالم إسلامي فارسي تركي في الشرق، وعالم عربي في الغرب، وهو ما يتفق

مع واقع التقسيم اللغوي الإسلامي بشكل عام. وفي هذا الإطار الإقليمي يمكن أن يتفرع الفن الإسلامي الشرقي إلى أربع مدارس، هي:

١ ـ العراقية الفارسية،
٢ ـ الفارسية التركية السلجوقية،
٣ ـ الهندية،
٤ ـ الصينية.

كما يمكن أن يتفرع الفن الإسلامي الغربي إلى أربع مدارس أخرى، هي:

١ ـ المصرية الشامية،
٢ ـ المغربية الصقلية،
٣ ـ المغربية الأندلسية،
٤ ـ المغربية السودانية.

وفي إطار التقسيم الزمني يمكن تقسيم الفن الإسلامي تاريخياً إلى أربعة مدارس، هي:

١ ـ الفن الأموي،
٢ ـ الفن العباسي في ظل النفوذ الفارسي،
٣ ـ الفن العباسي في ظل النفوذ التركي السلجوقي،
٤ ـ الفن الإسلامي فيما بعد سقوط بغداد.

وبطبيعة الحال فإن كل مدرسة يمكن أن تحوي عدداً من الموضوعات أو تتشعب إلى عدد من المدارس الفرعية مما يتراوح ما بين فن دولة الخلافة وفنون الأقاليم المختلفة أو الدول في تسلسلها التاريخي.

### السمات العامة لمدارس الفن الإسلامي:

وهكذا يمكن أن ينقسم الفن الإسلامي إلى العديد من المدارس

والطرز أو الأنماط المختلفة، ولكنه يمكن اختصارها إلى ثلاثة مدارس أو طرز فقط، على أساس التقسيم الإقليمي الثلاثي لعالم الإسلام، من: مشرق ومغرب وإقليم أوسط هو همزة الوصل، ويتمثل في البلاد الشامية المصرية. هذا، وإن كان الأفضل اعتماد التقسيم الواقعي الثنائي أي إلى مدرستين: إحداهما عربية والأخرى فارسية تركية. وذلك أن الاختلاف بين الطرز لا يمسّ إلا التفاصيل دون البنية الكلية لكل منها.

**الطراز العربي: المسجد النبوي: المدرسة الأم في العمارة:**

رغم محاولة الربط بين تخطيط المساجد الكبرى التي أقيمت في العصر الأموي وبين تخطيط بعض كنائس الشام التي حولت إلى مساجد، فإن من المعروف أن المسجد النبوي في المدينة هو أول مسجد اختط في الإسلام، وأنه حوى العناصر الرئيسية التي عرفتها المساجد فيما بعد، ولذلك كان النموذج الذي اقتدي به في بناء سائر المساجد في الأمصار، في المشرق وفي المغرب على السواء، مثل: مسجد الكوفة والبصرة والفسطاط ثم القيرواني.

والمسجد النبوي في المدينة أقيم في السنة الأولى للهجرة في موضع مربد، أي جرين كان يجفف فيه التمر، على طرف أرض، ربما كانت من مرافق يثرب وقتئذ حيث كان بها آثار قبور أزيلت عندما مهدت الأرض من أجل البناء

ولقد كان المسجد بسيطاً بما يتفق مع بساطة الجماعة الإسلامية الأولى، إذ احتلّ مربعاً طول ضلعه حوالى ١٠٠ (مائة) ذراع، ورفعت حوائطه باللبن على أساس من الحجارة إلى علو ٧ (سبعة) أذرع. أما بيت الصلاة فكان سقيفة من الجريد المكسو بالطين على عمد من جذوع النخل اتخذت في اتجاه الشمال نحو بيت المقدس، قبلة المسلمين الأولى.

وعندما تحولت القبلة إلى الكعبة بنيت ظلّة جديدة في اتجاه الجنوب نحو الكعبة لتكون بيتاً للصلاة، بينما تحولت الظلّة الأولى إلى مؤخرة للجامع،

وعرفت باسم الصفة نسبة إلى صفوف الأعمدة، وصارت مأوى لفقراء الصحابة (أهل الصفّة). وبذلك أصبح للمسجد النبوي سقيفتان أو صفتان، إحداهما في الجنوب وتمثل بيت الصلاة ومقدمة المسجد، والأخرى في الشمال وتمثل بيت فقراء الصحابة أو زهادهم ومؤخرة المسجد. وبين السقيفتين فناء مكشوف يمدهما بالضوء ويجدد لهما الهواء. وكان من الطبيعي أن يوصل بين السقيفتين من جانبي الشرق والغرب بظلتين صغيرتين، فهما المجنبتان، والواحدة مجنبة. وبذلك تتكامل عناصر المسجد الأولى في المدينة، ويصبح الصحن المكشوف هو العنصر المركزي في الجامع، يتقدمه بيت الصلاة أو المصلى في اتجاه الجنوب، وتحف به المجنبتان عن يمين ويسار في الغرب والشرق، وينتهي بالمؤخرة وهي الصفة نحو الشمال. والسقائف المحمولة على الأعمدة، والتي تحيط بصحن المسجد، سوف تعرف فيما بعد باسم «الأروقة»، ومفردها رواق، تشبيهاً له بمقدم البيت.

والمهم من كل ذلك أن المسجد النبوي في المدينة نشأ بطريقة تلقائية تلبي حاجات الصلاة الإسلامية، وتتفق مع ظروف البيئة العربية البسيطة وقتئذ، وأنه أنموذج المساجد الأولى التي بنيت في المدن العربية الجديدة في العراق ومصر وتونس، فهو الطراز العربي حقاً من المساجد.

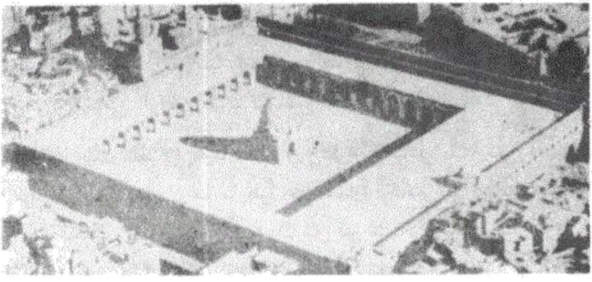
هذا المسجد الذي زاد اتساعاً في عهد عمر، والذي جدده عثمان فزاد فيه وبنى جدرانه بالحجارة المنقوشة بالقصة (الجبس)، وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بخشب الساج الثمين، ظل محتفظاً بعناصره الأساسية الأولى، وإن كانت قد أضيفت إليه عناصر جديدة تكاملت بها عمارته عند إعادة بنائه على أيام الوليد بن عبد الملك، بمعرفة عمر بن عبد العزيز سنة ٨٦ هـ/٧٠٥ م، قبل أن يصل إلى أقصى اتساعه على عهد المهدي العباسي (١٥٨ - ١٦٩ هـ/٧٧٥ - ٧٨٠ م) الذي زاد فيه مقدار ١٠٠ (مائة) ذراع من جهة الشام (الشمال) حيث الصحن. وبذلك أصبح لبيت الصلاة ١٤ (أربعة عشر) رواقاً ممتدة ما بين جدار القبلة والصحن.

وهكذا بقيت عناصر المسجد المعمارية القديمة، وهي: بيت الصلاة، والصحن، والمجنبات، والصفة، وأضيفت إليها الميضأة والمحراب والمئذنة. أما عن العناصر التي تعتبر من أثاث المسجد ورياشه، فهي: المنبر المصنوع من الخشب والمقصورة. وهذه العناصر بما طرأ عليها من التغيير خلال العصور هي التي ميزت بين مساجد الإسلام، وجعلت منها طرزاً مختلفة، وهو ما نحاول بيانه في كل من الطرازين: العربي الأموي، والفارسي العباسي.

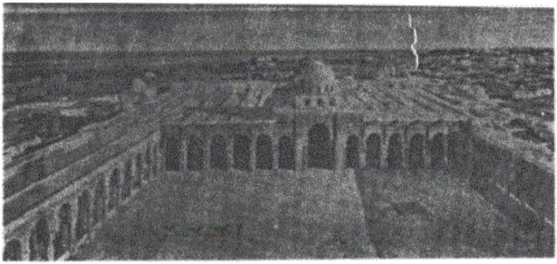
**بيت الصلاة والصحن:**

شكل بيت الصلاة مستطيل ممتد أفقياً على طول جدار القبلة، وعمقه أقل من ذلك بكثير. ويأتي الامتداد الأفقي هذا في بيت الصلاة من طبيعة أداء الصلاة في صفوف منتظمة بحذاء جدار القبلة خلف الإمام، مع أفضلية الصلاة في الصف الأول (أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان، ص ٥١). وهكذا يكون الامتداد الأفقي لبيت الصلاة أمراً نابعاً من طبيعة أداء الصلاة، ولا تكون له علاقة بمسألة تحويل بعض مساجد الشام أو الأندلس إلى مساجد.

والحقيقة أنه رغم اختلاف تخطيط المسجد الجامع من هذا الطراز العربي



**شكل (١٤): صحن جامع ابن طولون ـ منظر علوي (عن كونل).**



شكل (١٤): صحن القيروان وواجهة الصلاة (عن كريسويل).

من إقليم إلى آخر أو من مدرسة إلى أخرى، حيث يقترب التخطيط في مصر من الشكل المربع، وفي سوريا من الشكل المستطيل الأفقي، وفي المغرب من شكل المستطيل العمودي (كونل، ص ٢١)، فإن بيت الصلاة في كل هذه التخطيطات يظل له شكل المستطيل الأفقي بمعنى أن طول جدار القبلة الذي يمثل امتداد الصف أطول من العمق الذي يمثل عدد الصفوف (شكل ١٤).

وهنا نشير إلى أنه لم يشذ عن التخطيط المستطيل الأفقي لبيت الصلاة في مساجد العصر الأموي إلا مسجد قبة الصخرة، وذلك لأنه من طراز آخر. فوظيفة بيت الصلاة الأساسية فيه هي الطواف حول الصخرة المقدسة، فهو من الطراز الشامي الرومي المتأثر بكنائس الطواف حول الرفات المقدسة.

وظل بيت الصلاة دونما تغيير في الطراز العباسي الفارسي المستجد في كل من بغداد وسامرا، رغم ما طرأ على عمارة الجامع من عناصر مستحدثة، مثل: الدعامات الضخمة والعقود المدببة التي سمحت بزيادة الارتفاع. ولقد ظل الحال على هذا المنوال حتى القرن الخامس الهجري/١١ م عندماأقام السلاجقة الترك دولتهم، وعملوا عن طريق وزرائهم على إحياء التقاليد

الفارسية القديمة في العمارة ممثلة في نظام التغطية بنصف قبة معقودة على عقد مدبب متجاوز، كما في إيوان كسرى. وبذلك قام نظام القاعة المعروفة بالإيوان، وعرفته بيوت الصلاة والأروقة (على الصحن) في المساجد، وكذلك المدارس التي انتشرت في القرن الخامس الهجري، بفضل وزير السلاجقة نظام الملك (ت ٤٨٥ هـ/١٠٩٢ م) صاحب المدرسة النظامية الشهيرة في بغداد.

وفي نظام الأواوين السلجوقي الفارسي تغير شكل بيت الصلاة المفتوح من المستطيل أو شبه المربع إلى عدد من القاعات تتوسطها قاعة مركزية كبرى حيث يوجد المحراب الذي تتقدمه قبة عالية. وكان الأمر كذلك بالنسبة للصحن المكشوف الذي تغير شكل أروقته المحيطة، بظهور عدد من الأواوين التي توسطت الأروقة الأربعة، كما في مسجد الشاه بأصفهان، وأصبحت تستخدم للتدريس أو كاستراحة للزوار.

وبذلك أخذت وظيفة الصحن تتغير، فبعد أن كان ملحقاً بالمصلى، يمده بالضوء والهواء، توسطته الميضأة منذ وقت مبكر، فكأنه صار يؤدي وظيفة دورة المياه لمن يريد الشرب أو الوضوء، وإن كانت دورة المياه ستنقل خارج المسجد عما قريب. واعتباراً من القرن الخامس تحورت أروقة الصحن حيث الأواوين فأصبحت أماكن للتدريس، كما قام نظام المدرسة التي تحف أواوين التدريس فيها بالصحن من الجهات الأربع في شكل صليبة، من أجل تدريس مذاهب أهل السنة الأربعة. والحقيقة أن مساجد هذا الطراز السلجوقي الفارسي، وكذلك مدارسه اندثرت في العراق وإيران، فلم يتبق منها إلا بعض البقايا في مسجد شيراز (٢٥٧ هـ/٨٧١ م)، ومسجد الجمعة بأصفهان (١٤٣ ـ ١٤٥ هـ/٧٦٠ ـ ٧٦٢ م) (كونل، ص ٣٤). أما أهم النماذج فإنها توجد في عمارة سلاجقة الروم بالأناضول.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن شكل بيت الصلاة والصحن سيتغير تماماً في مساجد الطراز العثماني في الأناضول وفي العدوة الأوروبية بعد فتح

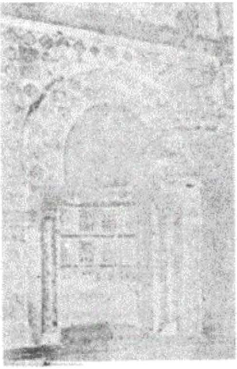
القسطنطينية سنة ١٤٥٧م، حيث سيأخذ البناؤون العثمانيون بطراز آياصوفيا الذي يعني قاعة صلاة عظمى، شاهقة الارتفاع، تغطيها قبة كبرى مفرطحة الشكل، تحيط بها أنصاف قباب وقبيبات صغيرة كعناصر معمارية مساندة. وتكون الإضاءة في قاعة الصلاة المقفلة عن طريق النوافذ والشبابيك في رقبة القبة، وفي جدران القاعة المرتفعة، وهو الأمر المناسب لطبيعة البلاد الباردة شتاء. وبذلك استغنى بيت الصلاة العثماني هذا عن الصحن الذي أقيم بجوار الجامع وكأنه حديقة ملحقة به، كما استعيض عن الصحن الجانبي هذا في بعض المساجد بحديقة محيطة بعمارة المسجد.

أما في المغرب والأندلس فقد ظل شكل الصحن تقليدياً باستثناء ما طرأ عليه في الأندلس من غراسته بأشجار الفاكهة وخاصة أشجار البرتقال حتى يستمتعوا بأريجها العطر وقت الأزهار.

## المحراب المجوف:

أما أهم ما طرأ على بيت الصلاة في المسجد الأول، فهو المحراب المجوف المخصص لوقوف الإمام في الصلاة، والذي يحدد اتجاه الكعبة في منتصف جدار القبلة. والمعروف أن المسجد النبوي لم يكن يحوي محراباً، وأن المحراب ظهر فيه لأول مرة عندما أعيد بناؤه سنة ٨٦ هـ/٧٠٥م بأمر الوليد، وبإشراف عمر بن عبد العزيز (شكل ١٥). ولما كان الوليد قد استعان في البناء بالروم والقبط من أهل مصر، فقد قام جدل حول أصل المحراب، وقال البعض أن القبط هم الذين بنوه (كريسويل، ص ٤٣)؛ وأصبح من المتفق عليه عند جمهرة الباحثين الأوروبيين أن محراب المسجد منقول من حنية الهيكل في الكنيسة.

والحقيقة أن الاختلاف كبير بين حنية الكنيسة ومحراب المسجد، فحنية الهيكل تشغل مساحة كبيرة قد تصل إلى ثلث حجم الكنيسة، حيث يوجد المذبح وتجري الطقوس التي يقوم بها رجال الدين، وقد تجلس فيها جوقة



**شكل (١٥): محراب جامع القيروان (عن كريسويل).**

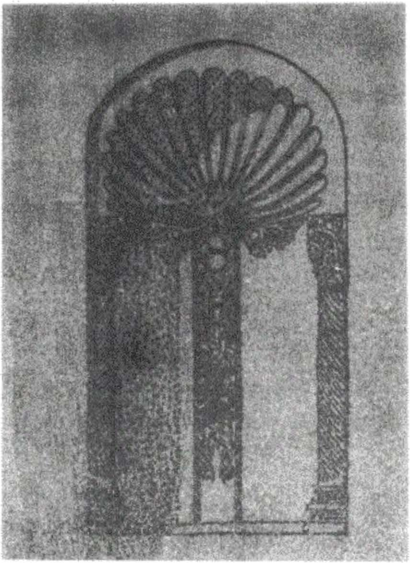
المنشدين. بينما حنية المحراب الصغيرة كانت لوقوف الإمام في منتصف الصف حتى لا يشغل وحده مكان الصف الذي يمكن أن يقف فيه عشرات المصلين. ومن هنا يكون الاختلاف في الوظيفة، وبالتالي في المنشأ بين حنية الهيكل والمحراب. فالأول يشكل القسم الرئيسي في الكنيسة بينما الثاني ليس بأكثر من مشكاة في الحائط، الهدف منها تحديد اتجاه القبلة قبل أن تكون من أجل وقوف الإمام عندما يؤم الناس في الصلاة.

والمعروف أنه قبل ظهور المحراب المجوف عرف المسجد نوعاً من المحراب المسطح الذي ظهر في جدار القبلة أشبه ما يكون بالباب الوهمي، كما في كهف الصخرة بالقدس (بوركات، ص ٨٦)، والذي استمر في شكل المحراب الجصي الذي ظهر في عمارة سامرا العباسية، وبقي منه عدد من النماذج في جامع ابن طولون بالقاهرة (فريد شافعي، ص ١٥٢). وهكذا لم يكن من الغريب أن يقال إن المحراب وجد في مسجد قبا منذ أيام الرسول (فريد شافعي، ص ١٥١) أو أنه ظهر في مسجد الفسطاط حوالى منتصف القرن الأول الهجري (المقريزي، ج.٢ ص ٢٤٧)، وكذلك الأمر بالنسبة

لجامع القيروان. وأغلب الظن أن تكون هذه المحاريب، إن صحت الرواية، من النوع المسطح.

ومن الواضح أن المحراب المسطح هو الذي تطور إلى حنية مجوفة تتسع لوقوف الإمام وحده عندما يتقدم الناس في الصلاة. ولقد وصلتنا نماذج من هذا المحراب الصغير من العصر الأموي منحوتة في الرخام المنقوش، وأعيد استخدامها في بعض المساجد العباسية الأولى بالعراق (كونل، ص ٣٣) (شكل ١٦).

والمهم هو أن المحراب المجوف الذي استحدثه عمر بن عبد العزيز،



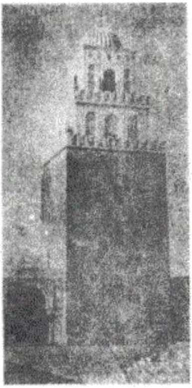
**شكل (١٦): محراب من القرن الثامن موجود في بغداد.**

نال عناية من الفنانين حتى أصبح بمنزلة المذبح في الكنيسة من حيث القداسة والتبجيل. ولقد تطور المحراب فزادت استدارته وتجاوزت نصف الدائرة. وفي جامع قرطبة زاد قطاعه الأفقي إلى شكل حدوة الفرس، كما زاد حجماً حتى أصبح كالحجرة (فريد شافعي، ص ١٥٢) أو قاعة العرش، كما سيظهر أيضاً في بعض مساجد الطراز الفارسي السلجوقي أو التركي العثماني. ولقد زودت المحاريب بالأعمدة الرقيقة على جانبي المشكاة، كما زخرف أعلى الجوفة في كثير من المساجد في شكل محارة، مما يرمز إلى الخصب والعطاء الذي يتمثل في اللؤلؤة كما يرى بوركات (انظر فن الإسلام، ص ٨٦)، أو زين بالمقرنصات البلّورية الشكل.

ولما كان عقد المحراب يجمّل عادة بالآيات التي تحض على إعمار بيوت الله، وبخاصة تلك الآية التي تقول: ﴿ كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً ﴾ (السورة ٣ الآية ٣٦)، فإننا نظن أن تسجيل تلك الآية بشكل دارج في أعلى عقود المحاريب، هو الذي أدى بالدارسين الأوروبيين إلى التأكيد على مقولة أن أصل المحراب يرجع إلى هيكل الكنيسة، قبل أن يتجه المتأخرون منهم إلى تفهم كيف أن المحراب نشأ في شكل مشكاة نشأة إسلامية صرفة.

المئذنة:

لما كان المسجد النبوي قد زود بأربع مآذن مربعة الشكل على نسق مآذن جامع دمشق الذي كان يبنى قريب نفس الوقت، موضع معبد قديم كان قد حوّل إلى كنيسة، فقد قيل إن أصل المئذنة هو برج الكنيسة أو برج الحراسة في بلاد الشام (حتي، ج ١ ص ٣٣١). وأهم نماذج المآذن القديمة ذات الشكل المربع هي مئذنة القيروان التي يتراوح تاريخها ما بين مطلع القرن الثاني الهجري/٨ م ومنتصف الثالث الهجري/٩ م (شكل ١٧). ولكنه إلى جانب أبراج الشام يمكن التفكير في الشكل المربع للكعبة الشريفة كمصدر وحي لبنّاء المسجد النبوي وهو عمر بن عبد العزيز بشكل المئذنة المربع أو المكعب. وكذلك لا بأس في التفكير في أبراج بلاد العرب الجنوبية واليمامة



شكل (١٧):
مئذنة جامع القيروان

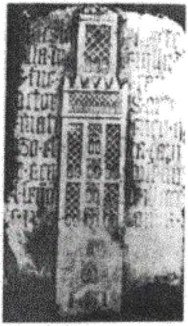
التي تعرف باسم «البُتُل» ومفردها بتيل، وكانت شاهقة الارتفاع حسب وصف الهمداني (صفة جزيرة العرب، ص ١٤٠).

والحقيقة أنه لما كانت المآذن لم تنتشر إلا بعد بناء مآذن المسجد النبوي (حتي، ج ١ ص ٣٣١)، ولما كانت المآذن الأولى في الفسطاط قد عرفت باسم المنائر، فإن ذلك مما يدعو إلى التفكير في أن يكون لمنار الاسكندرية القديم تأثيره في عمارة المآذن الأولى. فإطلاق اسم المنارات على مآذن جامع عمرو بالفسطاط عند إعادة بنائه سنة ٩٢ هـ/ ٦٧٠م على عهد الوالي قرة بن شريك، يعني أن المنارة أضافت إلى الأذان وظيفة أخرى وهي الإنارة أي الهداية إلى المسجد في الليل، وخاصة في شهر رمضان حيث كان على المسجد واجب الإعلان عن وقت الإفطار مساءً، ووقت الإمساك سحراً. وهكذا كانت القناديل تشعل في رأس منارات جامع الفسطاط وقت الإفطار ووقت السحور لإنذار القاطنين بعيداً عن المسجد.

ولما كانت منارة الاسكندرية القديمة تقوم بحراسة البحر صيفاً خشية

العدو البحري، فإن مآذن المساجد والربط والمحارس التي كانت على طول الساحل الإفريقي فيما وراء الاسكندرية غرباً كانت تقوم بوظيفة الحراسة والإنذار من خطر العدو البحري، وفي ذلك قيل إن الرسالة الضوئية كانت تصل من طنجة إلى الاسكندرية في ليلة واحدة، كناية عن استخدام الإشارات الضوئية في المراسلات السريعة بين حاميات المحارس عن طريق منارات المساجد في الربط الساحلية، وخاصة في سواحل إفريقية التونسية وكان أشهرها وأفضلها رباط المنستير قرب مدينة سوسة.

أما عن المنارات المغربية التي ما زالت تحيي هندسة منارة الاسكندرية العريقة، فهي المنارات الثلاث التي بناها الموحدون في القرن السادس الهجري/١٢م، وهي مئذنة جامع الكتبية في مدينة مراكش، ومئذنة جامع إشبيلية المعروفة «بالخيرالدا»، ثم مئذنة جامع الرباط، المعروفة بمنارة حسان، التي لم يتهيأ لها أن تتم حتى الآن (شكل ١٨). وذلك أن بناء تلك المنارات



شكل (١٨): منظر قديم للخيرالدا في إشبيلية (عن كونل).

يمثل العناصر الرئيسية لمنارة الاسكندرية القديمة، من حيث الكتلة المربعة التي تكون الجسم الرئيسي للمئذنة. وعدم وجود درج للصعود إلى أعلاها، كما في «الخيرالدا»، إذ يكون الصعود إلى أعلاها في منحدر لولبي مبني على آزاج (عقود) إلى ارتفاع أكثر من ٧٠ (سبعين) متراً. وعلى طول ذلك الطريق الصاعد يوجد عدد من الغرف التي عرفت بالخلوات أو الصوامع، وهو الأمر الذي أعطى اسم الصومعة أيضاً للمآذن في بلاد المغرب، وبذلك تحولت المئذنة في المغرب من منارة إلى صومعة أيضاً.

هذا عن نشأة المئذنة المربعة في طراز المسجد العربي الأول، أما عن الطراز العباسي في سامراء فقد عرف نوعاً آخر من المآذن الأسطوانية الشكل وأولها مئذنة جامع سامرا المعروفة بالملوية (شكل ١٩). ومع أنها تظهر منعزلة خارج جدار المسجد، إلا أن هذه الظاهرة لا تمنع من انسجام الملوية مع العمارة العباسية الجديدة التي أخذت بمبدأ التدوير الهندسي منذ بناء بغداد بدلاً من التربيع الذي يغلب على العمارة الأموية. والمئذنة بشكلها المخروطي، وطريق الصعود الخارجي الحلزوني مما يذكر بالمعابد الأشورية المعروفة بالزيجورات، وهي تنسجم مع نظام العقود المتجاوزة، شبه الدائرية.



شكل (١٩): الملوية: مئذنة جامع سامرا (عن كونل).

وإذا كانت تأثيرات سامرا قد وصلت إلى مصر في مئذنة جامع ابن طولون، فإنها لم تتعد إلى المغرب إلا قليلاً، كما يظهر في منارة رباط سوسة الأسطوانية الشكل. وبذلك تركزت التأثيرات السامرائية في بلاد المشرق الإيرانية من فارس حتى أفغانستان وبلاد ما وراء النهر، وذلك اعتباراً من مطلع القرن الخامس الهجري/١١م، على عهد محمود الغزنوي (فريد شافعي، ص ٣٢، ص ٤١). وعن هذا الطريق أصبحت المئذنة المدورة هي النموذج المفضل في المساجد من الطراز الفارسي، وكذلك الأمر بالنسبة لأبراج الأضرحة. ولقد ظهرت من الأضرحة نماذج مضلعة بديعة، منها ذات الضلوع المحدبة وذات الضلوع المقعرة. ومنها ما كان ذا طبقات متعددة تضيق إلى أعلى مع الارتفاع، مثل: منارة مسجد جام في أفغانستان. ومن أجمل النماذج مئذنة قطب منار الشهيرة في دلهي بالهند.

وهذه المنارات الفارسية الطراز هي التي تطورت في الأناضول لدى الأتراك العثمانيين حيث ازدادت نحافة فصارت شبيهة بالمسلة أو بالقلم الرصاص بقمته المخروطية الحادة، المقتبسة من النهايات الرمحية الشكل التي تتوج قمم الأبراج الكنسية في الطراز القوطي وطراز عصر النهضة في أوروبا (انظر فريد شافعي، ص ١٤٣).

المنبر:

أما عن المنبر الخشبي الذي يعتبر من الفنون الصغرى، فهو من أقدم عناصر المسجد وأهمها. فالنبي كان قد اتخذ في مسجده بالمدينة جذع نخلة يجلس عليه أو يستند إليه عندما يوجه الخطاب إلى صحابته، ثم إنه اتخذ منبراً من ثلاث درجات كان يجلس عليه للخطبة. وعندما ولي أبو بكر جلس على الدرجة الثانية من المنبر احتراماً لموضع الرسول، ثم جلس عمر على الدرجة الأولى إجلالاً للرسول وخليفته الأول. والمهم أن ترك الدرجة العليا للمنبر بعد أن زادت درجاته وتكاملت عناصره صارت سنة متبعة إجلالاً للمكان الذي كان يحتله النبي من أعلى المنبر. وإن كان البعض يجعل لهذا الأمر

مغزى رمزياً يربطه بفكرة الإمام المنتظر. وفي ذلك يقول بوركارت إن الدرجة العليا الخالية تمثل الوجود غير المرئي للعقل في البوذية والمسيحية أو الوجود الخفي للمبعوث الإلهي (فن الإسلام، ص ٥٣).

والمهم أن درجات المنبر زادت على أيام معاوية إلى سبع، ثم إنها ربما وصلت إلى إحدى عشر درجة أيام السلاجقة حيث أخذ المنبر شكله النهائي. فإذا كان صنع المنبر قد بدأ بجانبين مثلثين من الخشب بينهما سلم ضيق، فإنه اتخذ مسنداً للصعود (درابزين)، ثم إنه زوّد بباب أمامي صغير يعلوه قوس، كما أقيمت فوق نهايته العليا قبيبة مسحوبة إلى أعلى، في قمتها الهلال الذي صار رمزاً للإسلام. وفي المعاني الرمزية، يقال إن البوابة السفلية تعني العالم الأرضي، والقبيبة العلوية تعني السماء، فكأن درجات المنبر هي همزة الوصل بين الأرض والسماء (بوركارت، ص ٩١ - ٩٣).

ومن المهم الإشارة إلى أن المنبر - مثله مثل المحراب - نال عناية بالغة من فناني أعمال الخشب من المسلمين، فلقد كان يصنع من الخشب المخروط الصغير الحجم، ويشبّك في لوحات (حشوات) ذات أشكال هندسية عجيبة من مربعة ودائرية ومعقوفة ونجمية وغيرها، كما كانت أفاريزه تنقش بنحت التوريق أيضاً. ويعتبر منبر القيروان من أقدم منابر الإسلام، وهو إن كان من صناعة بغداد، كما يرى البعض، فالحقيقة أن أهل المغرب والأندلس اعتنوا عناية بالغة بمنابرهم. وكان من عناية المغاربة بمنابرهم إن لم يتركوها مكشوفة في بيت الصلاة بل خصصوا لها حجرة فيها وراء جدار القبلة، فكأنهم عدّلوا في بناء ذلك الجدار، كما زودوا المنابر بعجلات تدرج عليها، كما حدث أيام الموحدين.

ولا بأس من التنبيه هنا إلى أن شغل خشب المنابر هذا يعتبر بفضل دقة صنعة ورقة جمعه وشفافية حشواته، من نماذج الفن الديني الحقيقي، وإن أصبحت صناعة هذا الخشب المخروط والمنقور والمحفور، بفضل شفافية لوحاته النسبية موجهة بتركيز نحو صناعة المشربيات في المنازل والقصور.

**المقصورة:**

أما عن المقصورة، فهي السياج الخشبي الذي يحيط بكل من المنبر والمحراب في مقدمة المسجد، وهي المنطقة المخصصة للإمام الذي كان في العصر الإسلامي الأول هو الخليفة أو من ينوب عنه. والمعروف أن معاوية كان أول من أنشأ المقصورة لحماية شخصه من مؤامرات خصومه، فكان يحيطها بالحرس الشاكي السلاح. ولكن هناك إشارات إلى أن عثمان بن عفان كان أول من اتخذ المقصورة في المسجد النبوي، وأن وظيفتها لم تكن حماية الإمام بل ربما كان الهدف من إنشائها تمكين الخليفة من الخلوة إلى نفسه من أجل التداول في الأمور مع معاونيه (حتي، ج ١ ص ٣٣)، وكذلك أنه بعد إعادة بناء المسجد النبوي على عهد الوليد بن عبد الملك أمر عمر بن عبد العزيز بإنشاء المقصورة بخشب الساج (الخطط، ج ٢ ص ٢٤٧)، بمعنى أن ظهور المقصورة كان مواكباً لظهور المحراب والمنارة، وأن مساجد العصر الأموي الكبرى، في الحجاز والشام، كانت قد تكاملت عناصرها في أواخر القرن الأول الهجري / ٧ م؛ وإن لم نجد ذكراً لكرسي القارىء أو لحامل المصحف، ولا بأس أن تكون هي الأخرى قد ظهرت في المساجد في نفس الوقت. فلقد وصلتنا نسخ من المصاحف التي كتبت على الرق بالخط الكوفي المحكم العريض، وحليت بالذهب والألوان. ولما كان للمجلدات الضخمة من المصحف دفتان من الخشب، قبل أن يعم استخدام الغلاف المصنوع من الجلد، فأغلب الظن أن مثل تلك المصاحف الثقيلة كانت توضع على حواملها.

وبعد هذه المقدمات في سمات الفن الإسلامي، ومواد بنائه، وأصول عناصره نأتي إلى العرض التاريخي لنشأة الفنون الإسلامية وتطورها، وما يلحق بذلك من تقسيمها إلى طرز أو مدارس.

## العمارة والزخرفة المعمارية في العصرين الأموي والعباسي

### الفن الإسلامي المبكر: فن بدون مدارس أو طرز:

أصبح المسجد الذي بناه الرسول في المدينة في هيأته البسيطة وعناصره

الأساسية، من: المصلى المستطيل الأفقي، والصحن، والمجنبتين، والصفّة نموذج المساجد العربية الأولى التي بنيت في الأمصار، مثل: مسجد الكوفة والبصرة والفسطاط ثم القيروان. ولكنه بعد أن أعيد بناؤه في هيئة عمارة ضخمة يعمل فيها الروم والقبط، وتقام فيها العناصر الجديدة، كالمحراب والمئذنة و المنبر والمقصورة، وتستخدم فيه الفسيفساء الذهبية للزينة، على عهد الوليد بن عبد الملك، أصبح المسجد النبوي النموذج للعمارة العربية الأموية الناشئة في شكلها الديني أي الإسلامي المقدس - باستثناء طراز قبة الصخرة بالقدس الذي بناه عبد الملك من قبل.

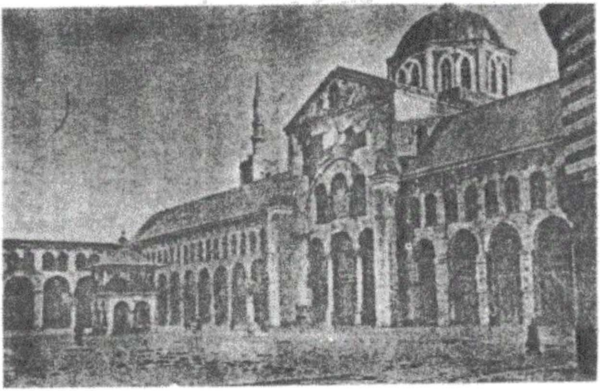
**ما بين مسجد دمشق والمسجد النبوي الأموي:**

ورغم ما هو معروف من أن المسجد النبوي كان النموذج الذي اقتدت به مساجد الأمصار فإن الكثير من الباحثين يجعلون مسجد دمشق مشاركاً للمسجد النبوي بصفته نموذج المساجد الكبرى الأولى، ذات الصحن المكشوف الذي تحيط به الأروقة، والذي تقوم المآذن في زواياه أو في منتصف مؤخرة الصحن، ثم المحراب في منتصف جدار القبلة، وهي العناصر التي أرادوا لها أن تكون مقتبسة من نظام الكنيسة.

ودون الاستفاضة فيما سبقت الإشارة إليه من أن تخطيط المسجد النبوي نابع من نظام الصلاة في صفوف أفقية ممتدة يتقدمها الإمام، وإنه تطور على عهد الراشدين حتى أصبح عمارة فخمة أيام عثمان قبل أن يصل إلى فخامته النهائية أيام الوليد وكمال عناصره، وهو الأمر الذي يعرفه دارسو العمارة الإسلامية من الأوروبيين، فإن معرفتهم أن جامع دمشق كان قد أقيم في موضع معبد روماني قديم كان قد حول إلى كنيسة جعلهم ينسون ما يذكرونه من أن مسجد المدينة هو نموذج المساجد ذات الفناء الذي تحف الأروقة والمصلّى المستطيل الأفقي، فلا يتذكرون إلاّ ساحة المعبد القديم وتخطيط البازيليكية الدمشقية التي يرون أنها مصدر تخطيط بناء جامع دمشق، نموذج المساجد الأولى.

ويشغل جامع دمشق مستطيلاً أفقياً طول ضلعه الجنوبي حوالى ١٣٦ متراً، وعرضه حوالى ٩٧ متراً. ويتكون بيت الصلاة من ثلاث بلاطات موازية لحائط القبلة الجنوبي، ويقطعها رواق أوسط ألى نصفين في كل منهما ١١ (أحد عشر) رواقاً جانبياً معقودة. وواجهة الرواق الأوسط أكثر ارتفاعاً عن واجهتي الأروقة الجانبية. والرواق الأوسط يدخل منه الضوء إلى المصلى عن طريق ثلاث نوافذ في كل من جانبيه (كريسويل، ص ٥١ ـ ٥٥). أما القبة على وسط تقاطع البلاطات الثلاث والرواق الأوسط، فهي تشرف على الصحن، وكانت تعرف بقبة النسر، ليس لشبهها مع الرواق القاطع وحوائطه بالنسر كما يقال، بل نسبة إلى سقف الجمالون الذي يغطي الرواق الأوسط الرأسي والبلاطات الأفقية (باليونانية) (كريسويل، ص ٥٢ ـ ٥٣) (شكل ٢٠).

ويوجد في حائط القبلة أربعة محاريب، الكبير منها في نهاية الرواق القاطع (الأوسط)، وواحد في منتصف جدار القبلة الشرقي وهو محراب الصحابة، وثالث في النصف الغربي، والرابع في الطرف الغربي لجدار القبلة



شكل (٢٠): جامع دمشق واجهة المصلّى على الصحن (عن كريسويل).

أيضاً وهو محدث. والبوائك حول الصحن أشبه ببوائك المصلى، أما عن سقفها فهو مغطى بألواح الرصاص ومنحدر نحو الصحن. والعقود نوعان: فهي في المصلى أشبه بحدوة الفرس ومنها المدببة قليلاً. أما عن مشبكات النوافذ المرمرية أي الشبابيك المعروفة بالشمسيات، فهي جميلة الشكل مصنوعة من الرخام المفرغ، وبعضها ذات هندسة بسيطة أشبه بشبابيك قبة الصخرة (كريسويل، ص ٥٦).

أما عن زخرفة الجامع الأولى فكانت فاخرة. إذ كانت الجدران مكسوة بالرخام الأبيض المخطط والمقسم إلى مربعات إلى ارتفاع حوالى ٦ أمتار. وأعلى الكسوة الرخامية تبدأ كسوة الفسيفساء التي ترتفع حتى السقف إلى حوالى ١٥ متراً من الأرض في مناظر ريفية بديعة. وعن زخرفة المصلى فقد كانت الافاريز تجري مزخرفة بورقة العنب أو لفافة حشيشة اليهود (الأكانتوس) كما في بعض نماذج قبة الصخرة. وهكذا فعندما انتهى عمل الوليد كان في جامع دمشق مسطح من الفسيفساء لا نظير له في أي من المباني الإسلامية الأخرى، كما يقول كريسويل (مختصر العمارة، ص ٥٦ ـ ٥٧). أما المنارات فكانت أصلاً من أبراج الحراسة في زوايا المعبد، باستثناء تلك التي في وسط مؤخرة الصحن.

والمهم من كل ذلك أن جامع دمشق كان له تأثير كبير على العمارة الإسلامية في العصور التالية. فجامع حلب الذي بناه سليمان بن عبد الملك نسخة منه، وكذلك الحال بالنسبة لمصلى قصر الحائر ببلاطاته الثلاث، والرواق الشرقي في جامع حماه. أما البوائك الموجودة حول الصحن في جامع قرطبة والتي يتبادل فيها عمودان مع كل دعامة فهي منقولة من صحن دمشق، وكذلك الأمر بالنسبة للعقود المزدوجة على مستويين في جامع قرطبة.

وإذا كنا نوافق على أن كل ذلك يسمح للباحثين المحدثين وعلى رأسهم كريسويل بالقول بأن مسجد دمشق الأموي هو النموذج الأول للمساجد الإسلامية الكبرى التي بنيت في القرن الهجري الأول / ٧ م، وبضمنها

المسجد النبوي الذي يمثل طراز المسجد الإسلامي العربي من الطراز الأول، فإننا نلاحظ فقط أن المسجد النبوي تم بناؤه سنة ٩٠ هـ/٧٠٩ م بينما تمّ بناء مسجد دمشق سنة ٩٦ هـ/٧١٤ م، مما ينبني عليه أن سلامة الحسّ تقضي بأن يكون التأثير أولاً لجامع المدينة في جامع دمشق. وهذا دون أن يغيب عن الذهن أن أهم عنصر في الجامع هو بيت الصلاة مع المحراب وأنهما نشآ نشأة تلقائية في المدينة تبعاً لطبيعة ـ إداء الصلاة كما سبق القول.

والحقيقة أنه رغم ما ألم بجامع دمشق من العوادي والمحن، فقد نجت عمارته الإسلامية العجيبة، كما سلمت غرائب زخرفته المعمارية من حليات الرخام الملون ولوحات الفسيفساء المذهبة، وهو الأمر الذي لم يتأتى لكثير من مساجد الأمصار الأولى.

جامع البصرة:

فجامع البصرة الذي أنشىء سنة ١٤ هـ/٦٣٦ م اتخذ شكل المسجد النبوي، من المصلى المستطيل الأفقي والصحن ذي المجنبات، وذلك بمعرفة زياد بن أبيه وابنه عبيد الله.

جامع الكوفة:

أما جامع الكوفة الذي بني على شكل مربع طول ضلعه رميتي سهم، سنة ١٧ هـ/٦٣٩ م، ثم أعيد بناؤه أيام معاوية، فقد أحيط بخندق بدلاً من السور، فكأنه معسكر.

ومما يؤسف له أن جامعي المصرين العراقيين لم يصلا إلينا، ولكن عمليات التنقيب في أساسات مسجد الكوفة الأول توضح أن تخطيطه من طراز المسجد النبوي ذي الصحن الأوسط المكشوف (أبو صالح الألفي، ص ١٤٣).

جامع الفسطاط:

وعن جامع الفسطاط الأول فقد بناه عمرو بن العاص سنة

٢١ هـ/٦٤٣ م، وكان على نسق المسجد النبوي البسيط: فمساحته الصغيرة لم يتجاوز ضلع مربعها خمسين ذراعاً، كما أن سقفه كان قليل الارتفاع. ولكن الأمر المستغرب أنه كان بدون صحن، إذ استعيض عنه بأفنية خارجية كانت تحيط بالمصلى، وإن كان بعضها من الطريق العام.

وكان أول من زاد فيه مسلمة بن مخلد سنة ٥٣ هـ/٦٧٣ م، فقد وسعه من جهتي الشرق والشمال، حيث جعل له رحبة (فناء) يصيّف الناس فيها. ومن حيث الزخرفة فقد طلى الجامع بالجير الأبيض (النورة) وزخرفت جدرانه وسقوفه، كما فرش بالحصر بعد الحصباء (الخطط، ج ٢ ص ٢٤٨). وبعد ذلك جدد عبد العزيز بن مروان جامع الفسطاط سنة ٧٩ هـ/٦٩٨ م، وزاد فيه من جهتي الغرب والشمال (البحرية). ثم إن المسجد كان موضع تعديل شامل سنة ٩٢ هـ/٧١١ م بمعرفة قرة بن شريك، الذي نصب فيه سنة ٩٤ هـ/٧١٣ م منبراً جديداً بدل المنبر القديم (الذي كان قد جلب من بعض الكنائس). والمعروف أن قرة بن شريك (ولي ٩٠ - ٩٦ هـ/٧٠٩ - ٧١٤ م) هو الذي بنى المنارات في زوايا المسجد الأربع، بناءً على تعليمات من الخليفة الوليد، وذلك حينما كان يجري بناء جامع دمشق. ومن الواضح أن مسجد الفسطاط أخذ شكله النهائي بعد أعمال قرة بن شريك، فأصبح على نسق المسجد النبوي أي الطراز العربي الذي يتوسطه الصحن.

والحقيقة إنه بسبب التعديلات التي طرأت على جامع الفسطاط في القرن الأول الهجري ٧ - ٨ م، واستمرار عناية حكام مصر وأمرائها به على مرّ الزمن مما ترتب عليه الكثير من التغييرات، يشكك بعض الباحثين في أن يكون للمسجد القائم اليوم علاقة كبيرة بمسجد مصر العتيق.

**المسجد الأقصى وقبة الصخرة:**

ويأتي على رأس المساجد الأموية التي وصلتنا دونما تحوير كبير: المسجد

«الأقصى»، و«قبة الصخرة»، رغم ما طرأ عليهما من الأحداث الجسام، وخاصة أثناء الحروب الصليبية. والجامعان من بناء عبد الملك بن مروان الذي رأى أن يوجه عناية خاصة إلى مدينة القدس، في وقت كان عبد الله بن الزبير عائذاً بالبيت في مكة، مرغماً حجاج أهل الشام على مبايعته بدلاً من عبد الملك.

المسجد الأقصى:

ويعرف المسجد الأقصى عند بعض الكتاب باسم مسجد عمر، رغم ما هو معروف تاريخياً من أنه من بناء عبد الملك بن مروان، وكذلك قبة الصخرة. ولقد بناه عبد الملك في موضع كنيسة قديمة واستخدم انقاض الكنيسة في البناء، مما دعا الباحثين المحدثين إلى اعتبار الأقصى من الطراز الكنسي البازيليكي مثل جامع دمشق. والأقصى يحتل مستطيلاً في جنوب الحرم الشريف يمتد أفقياً في اتجاه الجنوب على طول جدار القبلة إلى حوالى مائتي متر. أما عمقه (في اتجاه الشمال) فهو حوالى سبعين.

والمصلى الأول كان يتكون من ثلاثة أروقة عمودية على جدار القبلة، أوسطها أكثرها اتساعاً وفوق مقدمته قبة مما يلي المحراب. ثم إنه زيد فيه أربعة أروقة جانبية يمين ويسار الرواق الأوسط فصار مجموع الأروقة سبعة. ولقد تعرض المسجد لزلزال دعا الخليفة المنصور إلى إعادة بنائه سنة ١٥٦ هـ/٧٧١ م. كما إن الصليبيين أدخلوا عليه بعض التعديلات قبل أن يسترجعه صلاح الدين سنة ٥٨٣ هـ/١١٨٧ م (حتى، ج ١ ص ٣٣٤). وإذا كانت زخرفة الأقصى كما تظهر في تيجان الأعمدة وفي الفسيفساء الجدارية ذات صبغة بيزنطية، فإنها كانت معدلة بحيث تنسجم مع سمات الزخرفة الإسلامية (لافندان، ص ٣٧).

قبة الصخرة:

على عكس المساجد الإسلامية الأولى التي أقيمت على نسق مسجد

الرسول وهو الطراز العربي، فإن مسجد قبة الصخرة ظهر في شكل مثمن، وذلك لأن القبة لا تعتبر حرماً بقدر ما هي مزار من أجل الطواف حول الصخرة. وإذا كان من المقبول أن تكون قبة الصخرة قد استوحت تخطيطها أو أخذته من كنائس أضرحة القديسين الذين يبجلون بالطواف حول رفاتهم، مثل: كنيسة القيامة على جبل الزيتون أو كنيسة الضريح المقدس في بيت المقدس (بوركارت، ص ١٢)، فإنه من المقبول أيضاً أن يكون طواف المسلمين حول الصخرة تقليداً مصغراً لطوافهم الأكبر حول الكعبة

صفة قبة الصخرة:

يعتبر مسجد قبة الصخرة أقدم بناء وصل إلينا في العمارة الإسلامية، وذلك إن التنقيب الأثري كشف عن الكتابة التأسيسية لهذا الأثر التي تحدد البناء بسنة ٧٢ هـ/٦٩١ م، وإن كانت قد بينت محاولة للتزييف تهدف نسبة بناء الجامع إلى الخليفة المأمون حينما رمم المسجد على عهده.

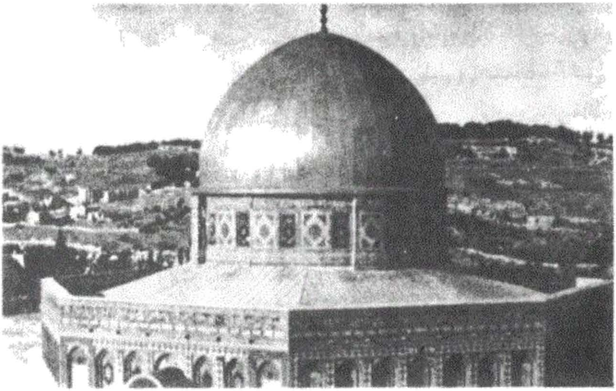
وتخطيط البناء مثمن قطره خمسون متراً، ينتج عن تداخل مربعين في شكل مثمن ثم الوصل بين أطرافها النجمية الثمانية بالضلوع التي يصل طول الضلع منها حوالي عشرين متراً (أحمد فكري، قبة الصخرة، عالم الفكر، ١٩٨٠، ص ١٤). ورسم هذا الشكل النجمي المثمن وفي وسطه القبة، أشبه ما يكون بالجوهرة البلّورية، كما يرى بوركارت (فن الإسلام، ص ١٢).

والقبة خشبية مزدوجة، قطرها حوالي عشرين متراً، وارتفاعها خمسة وثلاثون متراً، وتقوم على أربع دعامات مربعة الشكل واثني عشر عموداً، بمعنى دعامة وثلاثة أعمدة بالتبادل . وتحمل الدعامات والأعمدة ستة عشر عقداً نصف دائري ترتفع عليها رقبة القبّة وتخفف من ثقلها ست عشرة نافذة تمدّ أسطوان موضع الصخرة المركزي بالضوء (أحمد فكري، قبة الصخرة، ص ١٥ - ١٦). والقبة المصفحة بالرصاص من الخارج مكسوة بالفسيفساء من الداخل.

ولما كانت المسافة واسعة بين أسطوان الصخرة والحيطان الخارجية (١٥ متراً) فإنها قسمت إلى رواقين دائريين بحيث يسهل تغطيتها بالسقف الخشبي المحمول على جوائز من الكتل الخشبية. وخط التقسيم بن الرواقين يمر بنقاط أضلاع المربعين المتداخلين اللذين يتكون منهما المثمن، حيث أقيمت ثمانِ دعائم سداسية الشكل، وستة عشر عموداً بمعنى تبادل دعامة وعمودين في شكل دائري. وبذلك يرتفع سقف الرواقين الخارجيين الذي تطل عليه القبة بنوافذها، على أربعة وعشرين دعامة وعموداً. وبذلك تكون دعائم المسجد وأعمدته أربعين عدداً. وهي تعادل في الرمز الأربعين ولياً الذين يعرفون بالأبدال في عالم التصوف، كما يرى بوركارت، والذين لا يقوم العالم إلا بهم، فإذا مات أحدهم حل محله بديل (فن الإسلام، ص ١٣).

ومن الخارج يظهر في البناء نظام من العقود المدببة والمباني البارزة، وفي كل جدار من الجدران المواجهة للجهات الأصلية ينفتح باب من الأبواب الأربعة للمسجد. وأبواب المسجد الحالية ترجع إلى عصر السلطان سليمان القانوني (كريسويل). وينفتح في أعلى كل ضلع للمثمن خمس نوافذ، فهي أربعون نافذة، تضاف إليها ست عشرة نافذة في رقبة القبة. فيكون عددها ست وخمسين نافذة. وهي مكسوة بالرخام المغشّى بالزجاج الملون وتعرف باسم الشمسيات، وتغمر المصلى بمزيج من الألوان البديعة (أحمد فكري، قبة الصخرة، ص ١٦). (شكل ٢١)

ورقبة القبة وكذلك بوائك المثمن محلاة بالفسيفساء الذهبية البديعة. وأقدم الفسيفساء الموجودة وأكثرها تهجيناً هي أشجار الفاكهة ولفائف شوكة اليهود (الأكانتوس)، والنخيل البديع والكرم المطرز والموشح بالجواهر والعقود التي تظهر فيها الرموز الساسانية والبيزنطية التي ربما تشير إلى دولة الإسلام العالمية. هذا، إلى جانب الكتابة في عمل المعدن، ونماذج من كسوة الجص (جروبه، ص ١٦ - ١٧، بوركارت، ص ١٣). والنقوش الكوفية في قبة الصخرة هي أقدم الكتابات المسجلة على الآثار العربية، وهي منقوشة فوق



شكل (٢١): قبة الصخرة.

عقود المضلع المثمن، وعلى جانبيها فيما بين الرواقين في شكل شريط طويل يزيد على مائتين وأربعين متراً، فيها تاريخ إنشاء الصخرة، وآيات قرآنية من كثير من السور (أحمد فكري، قبة الصخرة، ص ١٧ ـ ١٨).

ورغم ما عانته قبة الصخرة من تقلبات الأيام، مثل: سقوطها بين أيدي الصليبيين، وأيلولتها إلى فرسان الداوية، فإنها ظلت أقدم عمائر الإسلام التي بقيت سالمة.

**مسجد القيروان ومنارته:**

يعتبر مسجد القيروان من أبدع مساجد الأمصار الأولى من الطراز العربي، وأقدمها، وإن كان بناؤه قد تمّ في منتصف القرن الثالث الهجري /٩م على عهد الأغالبة حكّام تونس. والحقيقة أنه بني لأول مرة سنة ٥٠ هـ/٦٧٠م بمعرفة عقبة بن نافع، على نسق المسجد النبوي بالمدينة ذي الصحن الأوسط المكشوف. ولا بأس أن يكون محرابه من أقدم المحاريب الإسلامية، إذ يوجد خلف المحراب الرخامي المخرّم بناء قديم يقال إنّه

محراب عقبة الذي حوفظ عليه عندما قرر الأمير زيادة الله الأغلبي إعادة بناء المسجد سنة ٢٢ هـ/٨٣٦ م (أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان، ص ٥٨ وشكل ٣). والحقيقة أن المسجد تناولته يد التعديل عدة مرات على عهد أمراء دمشق، مثل: حسان بن النعمان (سنة ٧٦ هـ/ ٦٩٥ م)، وبشر بن صفوان الذي ينسب إليه بناء المئذنة الحالية (سنة ١٠٥ هـ/٧٢٣ م)، ثم يزيد بن حاتم (سنة ١٥٥ هـ/٧٧٢ م)، ويقال أنهم كانوا يتركون منه المحراب تبركاً ببناء عقبة (الاستبصار، ص ١١٤). وفي العصر الأغلبي جدد المسجد عدة مرات كما حدث على عهد أبي ابراهيم بن أحمد (٢٤٨ هـ/٦٢ ـ ٨٦٣ م) الذي ينسب إليه عمل المنبر الجميل (كريسويل ص ٢٥٠، كونل، ص ٢٨)، وعهد ابراهيم بن أحمد (٢٦١ ـ ٢٨٩ هـ/٨٧٥ ـ ٩٠٢ م). ثم إن المسجد عانى من إفساد الهلالية، قبل أن يلقى عناية الحفصيين (سنة ٦٩٣ هـ/ ١٢٩٤ م) (كريسويل، ص ٢٥٠).

**وصف المنارة (المئذنة):**

ومنارة جامع القيروان تأخذ شكل البرج المربع الشكل الذي يذكر بوصف منار الإسكندرية القديم بطبقاته الثلاث، التي ترتفع إلى حوالى ثلاثين متراً. والطبقة السفلى تكون بدن المنارة الرئيسي، وهي كتلة عظيمة مربعة الشكل مسحوبة نحو الداخل إلى أعلى طول ضلعها الجانبي حوالى عشرة أمتار وارتفاعها حوالى عشرين متراً، دون شرفاتها المسننة، ويظن أنها ترجع فعلاً إلى سنة ١٠٥ هـ/٧٢٣ م، حسبما تنص بعض الروايات التاريخية (ج مارسيه، ج ١ ص ٢٧)، وبذلك تصبح أقدم المآذن الباقية لنا من العمارة الإسلامية الأولى. والطابق الثاني ارتفاعه خمسة أمتار، والثالث ارتفاعه حوالي ستة أمتار، وهما معتدلان غير مسحوبين إلى الداخل.

والمدخل باب عرضه متر واحد، يعلوه عقد في شكل حدوة الفرس، ويؤدي إلى درج يدور حول أسطوان مركزي، ومغطى بعقود آزاج نصف أسطوانية الشكل. وهناك ثلاث نوافذ في الجانب الجنوبي الشرقي تمدّ درج

السلم بالضوء إلى جانب الفتحات الشبيهة بالمزاغل في الجانبين الشمالي الغربي والجنوبي الغربي (كريسويل، ص ١٠٩).

### وصف المسجد من الخارج والداخل:

المسجد من بناء زيادة الله الأول الأغلبي (سنة ٢٢١ هـ/٨٣٦ م). وهو عبارة عن مستطيل غير منتظم طوله حوالى ١٣٥ متراً وعرضه حوالى ٨٠ متراً (كريسويل، ص ٢٥١). والأبواب في الجنوب الغربي تقوم بين دعامتين، والسمات البارزة من الخارج هي القباب الخمس والمئذنة الضخمة. أما عن أبواب الجامع السبعة في الحوائط الجانبية فاثنان منها ينفتحان على المصلى، والأخريات على أروقة الصحن (مارسيه، ج ١ ص ٣٢).

ومن الداخل يظهر المسجد كغابة من الأعمدة، وهو الأمر الذي دعا الأستاذ أحمد فكري إلى إطلاق اسم «الاسكوب» وجمعها أساكيب على البلاط الأفقي الموازي لجدار القبلة في المصلى، وذلك تشبيهاً له بشوارع النخيل (لسان العرب: سكب) في أقاليم الجريد القريبة. فبالجامع ٤١٤ عموداً تحف بـ ١٧ رواقاً (بلاطاً رأسياً على جدار القبلة) (كريسويل، ص ٢٤٩)، ومعظمها من الطراز الروماني أو البيزنطي التي أعيد استخدامها. والأروقة عمودية على جدار القبلة، وعلى البلاطات العرضية الثمانية. والرواق الأوسط أكثر اتساعاً من الأروقة الجانبية وكذلك الأمر بالنسبة لبلاط المحراب.

### الصحن والمصلّى:

والصحن مربع طول أضلاعه يتراوح ما بين ٦٥ متراً و ٥٠ متراً، والعقود من جهة الشمال قائمة على أعمدة ومن الجهات الأخرى على دعامات مربعة، وهي ما بين مدببة وحدوة الفرس شكلاً. والحقيقة أن كل العقود التي تحدّ الصحن من عمل الحفصيين.

أما المصلى فهو قاعة أعمدة عظيمة، بها ١٧ رواقاً عمودية على حائط المحراب. وتيجان الأعمدة مختلفة الأشكال، وكثير منها لها قواعد ولكن

معظمها بدون قاعدة. والعقود كلها حدوة الفرس المتجاوزة بعض الشيء. والرواق الأوسط تحف به بائكتان عقودهما تكاد تكون ملتصقة، وربما أضيفت الداخلية منها من أجل بناء القبة حتى يقوى الرواق على حملها (كريسويل، ص ٥٧).

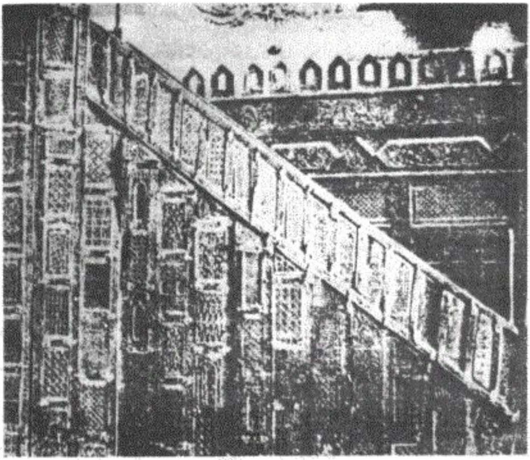
المحراب والقبة أمامه:

يرجع المحراب والقبة إلى أعمال أبي ابراهيم أحمد (سنة ٢٤٨ هـ/٦٢ - ٨٦٣ م). والمحراب حنية على شكل حدوة الفرس، عرضها حوالى مترين، وعمقها حوالى متر ونصف المتر، ويحف بها عمودان من الرخام الأحمر، والعقد في أعلى الواجهة مدبب خفيف (كريسويل، ص ٢٩٦).

والقبة محمولة على أربعة عقود مدببة على شكل حدوة الفرس، ويبدأ الانتقال من الشكل المربع إلى المثمن في القاعدة على ارتفاع أحد عشر متراً. وترتفع منطقة الانتقال هذه إلى أكثر من مترين عن طريق ثمانية عقود نصف دائرية، ويتحول المثمن إلى شبه الدائرة بفضل ثماني جوفات من حيث تبدأ رقبة القبة التي تتكون من ثماني نوافذ معقودة وست عشرة مشكاة شبيهة بها بحيث تنتظم نافذة ومشكاتان بشكل متبادل (كريسويل، ص ٢٩٨). وأهم ما يلاحظ على القبة أن العناصر المعمارية فيها مثل المشكاوات والحنيات والضلوع تشكل في نفس الوقت عناصر زخرفية (مارسيه، ج ١ ص ٢٨ وشكل ١٦ ص ٣٣).

المنبر والمقصورة:

ويعتبر منبر جامع القيروان أقدم المنابر الموجودة حالياً في مساجد الإسلام، فهو من عمل أبي ابراهيم أحمد، ولكن حفره الخشبي يرجع إلى الطراز الأموي الذي ظل حياً في العصر العباسي الأول. والذي يلاحظ هو أنه رغم وجود حشوات ذات موضوعات نباتية أموية الطراز، فإن كل مساحة منها تبدو مستقلة برسمها النباتي المتشابك والمبتكر (كونل ص ٥٠)



**شكل (٢١): منبر الجامع بقيروان (عن كونل).**

(شكل ٢١). أما عن المقصورة في جامع القيروان فيرجع صنعها إلى سنة ٤٣٠ هـ/١٠٤٠ م، ويلاحظ فيها استمرار التقاليد العباسية مع التقاليد الفاطمية في شكل متوازٍ (كونل، ص ٥٠ ـ ٥١).

وهكذا يكون جامع القيروان من الأعمال التي تمت على عهد الدولتين الأموية والعباسية، ولكنه يوضع ضمن طراز المسجد العربي النابع من طراز المسجد النبوي، والذي لا بأس بتأثره بجامع دمشق (كونل، ص ١٨).

**جامع الزيتونة بتونس:**

وتاريخ جامع الزيتونة قريب الشبه بتاريخ جامع القيروان من حيث إنه أعيد بناؤه على عهد أبي ابراهيم أحمد (٢٤٢ ـ ٢٤٩ هـ/٨٥٦ ـ ٨٦٣ م)، وإنه رغم ما طرأ عليه من التعديلات فإنه بقي على ما كان عليه منذ بنائه

الأول، مما يسمح بوضعه ضمن مساجد الطراز العربي الأول مثل جامع القيروان.

والمسجد يتكون من صحن مركزي محاط بالأروقة، والمصلى ذو الأعمدة له تسعة أروقة عمودية على جدار المحراب. أما العقود فلها شكل حدوة الفرس. والقبة شبيهة بقبة القيروان من حيث إنها أشبه بطاقية مضلعة، وإن كانت ترتكز على رقبة مستديرة وليست مثمنة، مما سمح بفتح النوافذ على طول استدارة الرقبة.

**جامع قرطبة:**

إذا كان هناك ثمة علاقة تربط ما بين جامع القيروان وجامع دمشق، فإن العلاقة وثيقة أيضاً بين جامع قرطبة وجامع دمشق، من حيث إن كلاً من المسجدين من بناء الأمويين، وإنه كان في أوليته كنيسة مسيحية. أما عن وجه الخلاف بينهما فيتلخص في أن بناء مسجد دمشق تمّ دفعة واحدة حسب تخطيط متكامل، بينما مسجد قرطبة بدأ صغيراً، مثل مساجد الأمصار، ثم إنه تعاظم واكتمل بفضل عناية خلفاء قرطبة.

هكذا أعيد بناء مسجد قرطبة أيام عبد الرحمن الداخل (سنة ١٦٩ هـ/٧٨٦ م) وكان له أحد عشر رواقاً. أما المنارة فقد كانت من عمل ابنه هشام، بينما زاد عبد الرحمن الأوسط في طول الأروقة من جهة القبلة، وبنى عبد الرحمن الناصر (سنة ٣٤١ هـ/ ٥١ ـ ٩٥٢ م) منارة جديدة تميزت بابتكار جديد وهو وجود درجين أحدهما للصعود والآخر للنزول. ولقد زاد الحكم المستنصر (سنة ٣٥٠ هـ/٩٦١ م) في طول أروقة المصلى الأحد عشر نحو الجنوب، بمعنى هدم جدار القبلة مرة أخرى. أما عن أكبر الزيادات فهي التي تمت (سنة ٣٣٧ هـ/٨٧ ـ ٩٨٨ م) على عهد هشام، وذلك بإضافة ثمانية أروقة جديدة في الجهة الشرقية، فأصبح لبيت الصلاة تسعة عشر رواقاً. وبذلك وصل جامع قرطبة إلى منتهاه اتساعاً وعمارة وزخرفة إلى أن سقطت قرطبة (سنة ٦٣٣ هـ/١٢٣٦ م)، فأضيفت كنيسة

صغيرة إلى المصلى في نهاية القرن الـ ١٥ م في موضع زيادة الحكم. وعندما تهدم أعلى المنارة في أواخر القرن ١٦ م أضيف إليها جزء أعلى على طراز عصر النهضة، كما حدث عقب ذلك في منارة إشبيلية (الخيرالدا) سنة ١٦١٨ م.

**وصف المسجد وعناصره:**

شغل جامع قرطبة بعد اكتمال عمرانه مستطيلاً طوله حوالى ١٧٥ متراً على امتداد محور القبلة، وعرضه ١٢٥ متراً على امتداد جدار القبلة، وبذلك زادت مساحته على عشرين ألف متر مربع، وصار ثالث مساجد الإسلام اتساعاً بعد جامعي سامرا وأبي دلف.

**الصحن والمنارة:**

وفي شمال هذا المستطيل يقع الصحن الذي شغل حوالى ثلث مساحة الجامع. والصحن الذي عرفه الإسبان باسم «فناء البرتقال El Patio de los Naranjos»، تحيط به أروقة مغطاة بسقف محمول على عقود، وفيه يصطف كل عمودين ودعامة بالتبادل، والعقود على شكل حدوة الفرس.

وفي منتصف الرواق الشمالي للصحن، في مواجهة بيت الصلاة، كما في القيروان ودمشق، توجد المنارة التي عملها عبد الرحمن الناصر، وهي تكون حالياً النواة الوسطى لبرج الناقوس.

**بيت الصلاة والمحراب:**

وبيت الصلاة غابة من الأعمدة العجيبة، إذ يحوي ١٢٩٣ عموداً مختلفة من الجرانيت والرخام الملون والمرمر الثمين، وهي ذات تيجان متنوعة منها الكورنثي ومنها المركب (كريسويل، ص ١٧). والأعمدة بعقودها لا تقسم المساحة في بيت الصلاة أفقياً فقط إلى أروقة وبلاطات، بل إنها بفضل العقود المزدوجة تقسمها رأسياً بصفوف الأعمدة الراكبة العليا. وكل العقود السفلى في شكل حدوة الفرس، بينما الصفوف العليا من العقود مختلفة الشكل ما بين نصف دائرة وحدوة الفرس والمفصص. وفي بعض الأحيان تتقاطع العقود

السفلى والعليا (في شكل صليبة)، بينها تعطي الحجارة البيضاء المتبادلة مع مداميك الطوب الأحمر منظراً جميلاً (لافندان، ص ٤١).

وفي مجال الزخرفة يلاحظ أن كل هذه العناصر يغطيها أسقف خشبية ذات ألواح وجوائز منحوتة وملونة بألوان زاهية، وإن كانت قد غيرت في سنة ١٧١٣ م إلى جمالون خفيف مكسو بالقرميد كما في القيروان وتونس. وعلى الجملة فزخرفة بيت الصلاة مدهشة تثير الإعجاب وخاصة المحراب والأبواب.

والمحراب يأخذ شكل مشكاة عميقة، وهو مخطط في مستطيل متعدد الأضلاع، مسقوف بمحارة، يشبه باب مكتبة جامع القيروان (لافندان، ص ٤١). وعلى جانب المحراب لوحتان رخاميتان محلاتان بتفريعات المراوح النخيلية وأشجار الحياة. ولا شك أن اختفاء المساحة الخالية من الزخرفة، وتفريعات «الدنتلا» الدقيقة تجعلهما حقاً من روائع فن النحت (ديمان، ص ١١٢).

أما عن القبة أمام المحراب فهي تنتقل من المربع إلى المثمن إلى المستدير، وهي مكونة من ضلوع متقاطعة، تقسمها إلى أشكال مثلثة ونجمية بديعة، وتتحول بذلك من عنصر معماري إلى عنصر زخرفي في نفس الوقت (لافندان، ص ٤١)، وهو ما يظهر خارج قرطبة في جامع المردوم (٣٧٠ هـ/ ٩٨٠ م) بطليطلة (لافندان، ص ٤٢)، وهو ما سيبلغ الذروة أيضاً في جامع تلمسان.

وهكذا تطورت في جامع قرطبة كثير من العناصر المعمارية التقليدية إلى أشكال مبتكرة طريفة، كما استجدت فيه عناصر مبتكرة، من المداميك المتبادلة اللون، والعقود المفصصة، والمتقاطعة والمتشابكة، كما تطور التاج الكورنثي إلى شكل تجريدي (فريد شافعي، ص ٤٢). ورغم ذلك فيظل الجامع مرتبطاً بمسجد دمشق عن طريق العقد حدوة الفرس، والدعائم التي تحمل العقود المزدوجة على مستويين.

وعن هذا الطريق فرغم أن عمارة مسجد قرطبة تمت في أواخر القرن الرابع الهجري /١٠م، فإنه يظل وثيق الصلة بطراز المساجد العربية، ومثل هذا يمكن أن يقال عن العمارة الأموية المدنية في الأندلس التي يمكن أن تأتي عقب العمارة الأموية المدنية في الشام كتطور أخير لها.

**قصور الأمويين في بادية الشام:**

تمثل القصور الريفية التي بناها الأمويون في بادية الشام الفن الإسلامي في شكله المدني أي غير الديني. والحقيقة أن الأمويين بإقامتهم في تلك القصور كانوا يحيون تقليداً عرفه الغساسنة من قبل. ولا بأس إذن أن تكون تلك القصور قد جمعت في مجال الفن ما بين التقاليد الرومانية والعربية. ومن أهم ما وصلت إلينا معرفته من مباني الأمويين في البادية: قصير عمرة الذي ينسب إلى الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦/٧٠٥ - ٧١٥م)، وقصر الحير وخربة المفجر التي تنسب إلى هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ/، وقصر المشتى الذي ينسب بناؤه إلى الوليد بن يزيد (١٢٥ - ١٢٦ هـ/، ثم قصر الأخيضر وإن تراوح تاريخ بنائه ما بين أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي. أما عن القصور في الأمصار، من: مصر والمغرب فلم يصل إلينا ما يدل عليها، بينما بقيت بعض معالم قصر قرطبة إلى جانب أطلال مدينة الزهراء.

**السمات العامة:**

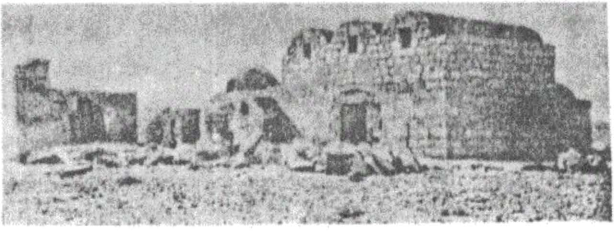
والملاحظ هو أن الخطة العامة للقصور الأموية تتمثل في الفناء المركزي الذي يحيط به البوائك على الأعمدة إلى ارتفاع طابقين. والشكل الخارجي عبارة عن مربع يميل إلى الاستطالة من الحيطان المحصنة في الزوايا بأبراج ثقيلة، وسلسلة من الأبراج نصف الدائرية على طول الجوانب. وفي منتصف أحد الحيطان ينفتح المدخل في شكل بوابة عريضة مرتفعة إلى أعلى الطابقين. والدور الأسفل مخصص لحاشية الأمير، أما الدور الأعلى فللمعيشة وقاعة الاستقبال التي عادة ما تكون فوق المدخل.

وتلك القصور تشابه القصور الرومانية في عناصر بنائها، من: الحمامات والحيطان والعقود والحنيات والبوابات، باستثناء الكسوة الزخرفية من الجص المنقوش فهي شرقية إيرانية أصلاً (جروبه، ص ١٤). هذا، كما أن جميع تلك القصور لا تخلو من المسجد.

**قصير عمرة:**

ولقصير عمرة مكانة خاصة في تاريخ الفن الإسلامي من حيث إنه يقدم نماذج غريبة من الزخرفة الجدارية التي تتمثل في صور العري النسائية، مما يعني أن الفن الإسلامي لم يكن ضد التصوير الآدمي في بداياته الأولى. والقصر الذي يقع على بعد حوالى ١٠٠ ك. م شرق عمّان مخصص للسكنى والاستجمام بالحمامات. ومبنى الحمام مكون من جزئين متكاملين، والقاعة الكبرى مقسمة إلى ثلاثة أقسام عن طريق عقدين كبيرين، وتحيط بها أبواب كثيرة تؤدي إلى غرف النوم التي تتصل بالحمام (شكل ٢٢).

والملاحظة العامة هي أن أرضية القصر مكسوة بالرخام والفسيفساء، بينما الجدران العليا مزينة بتصاوير متنوعة، من: ريفية كالصيد، والحياة اليومية كالحرف والصناعات، إلى جانب النساء العاريات وصور البروج والآلهة الرمزية أصلاً. ففي القاعة الكبرى صور جدارية منوعة، منها مناظر



**شكل (٢٢): قصير عمرة (عن كريسويل).**

من حياة القصر اليومية. وفي الرواق الأيمن من القاعة الكبرى صورة أعداء الإسلام حيث يوجد عدد من الملوك، منهم: قيصر الروم، ولذريق آخر ملوك القوط في الأندلس، وكسرى فارس، ونجاشي الحبشة، وربما أمبراطور الصين وملك الهند. والأثر الهلنستي واضح في الصورة إلى جانب المؤثرات الساسانية. أما عن رسوم الحمامات الخاصة بالنساء فتختلف من حيث إنها أكثر تحرراً وأكثر طبيعية. وفيها مشاهد من حمام النساء والأطفال، وزخارف مأخوذة عن السماء وأبراج النجوم.

والذي نراه أن هذه الصور ليست مأخوذة من حياة القصر اليومية، إذ ليس من المعقول أن تصور زوجة الخليفة أو محظيته، إنما هي مشاهد من بنات أفكار الرسامين أو تقليدية نقلوها عن أصولها القديمة، دون النظر إلى مفاهيمها الباطنية أو معانيها الرمزية.

وإلى جانب الزخرفة الصورية توجد في قصير عمرة زخارف من التوريق والعناصر الهندسية أي «الأرابسك»، كما كملت الزخرفة بزينة السقف بالفسيفساء الذهبية، ونوافذ الزجاج الملون، وبتغطية الأرضيات والأفاريز بالمرمر.

قصر المفجر وقصر الحير:

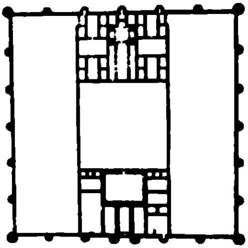
ويقع قصر المفجر في بادية الأردن غير بعيد من شرق أريحا، وهو يحتوي على بلاط ملكي، ومسجد، وحمام به فسيفساء بديعة أشبه ما تكون بالسجادة (حتي، ج ١ ص ٣٣٩). والقصر ذو فناء أوسط مكشوف، تحيط به البوائك وينفتح عليه باب المسجد. والحمام بناء قائم بذاته مغطى بقبة فوق الممر، وله بوابة مرتفعة مزخرفة بنحت في شكل صور أشخاص. وأرضية إيوان الحمام مغطاة بالفسيفساء التجريدية والخطوطية، بينما الحنية المواجهة لها مغطاة بالفسيفساء ذات الزخرفة الشخوصية الرمزية. وتقدم الفسيفساء الأرضية في حنية إيوان قاعة الحمام مجموعة من الغزلان وأسد يقتل واحدة منها تحت شجرة عظية محملة بالفاكهة. ولقد فسرت هذه الصورة على أنها رمز

للسلام الملكي تحت مظلة الإسلام (جروبه، ص ١٥). ومن الواضح أن الصورة ذات طابع هلنستي متأخر، وأنها تعطي إحساساً بالمكان والعمق.

وتظهر ثنائية الفن الأموي الرومية الإيرانية في تصويرين أرضيين من قصر الحير. فأحدهما غربي كلاسيكي يمثل إلهة الأرض مع رمز الثعبان الملتف حول رقبتها، والثاني شرقي إيراني الطابع يمثل منظر صيد ساساني أصيل.

**قصر المشتى:**

يقع قصر المشتى في جنوب شرق عمّان، ويعتبر النموذج للقصور الصحراوية، فهو أشهرها. والتخطيط مربع طول ضلعه حوالى ١٥٠ متراً، وله سور خارجي مربع، محصن بأبراج مستديرة. وهو يتألف من بيت أمامي ذي ردهة وحجرات جانبية، وصحن كبير يتوسطه حوض ماء وبهو وسط، وقاعة مؤلفة من ثلاث حنايا، وحجرات على الجانبين (شكل ٢٣). وأهم ما يلفت النظر هو واجهة القصر المدهشة، التي تعتبر أول نماذج الزخرفة الإسلامية، والتي نقلت إلى برلين. وهي على مساحة كبيرة ترتفع إلى خمسة أمتار وتمتد على طول أكثر من أربعين متراً، ويظهر النقش الحجري فيها كأنه من زخرفة السجاد حتى أنها تعطي من بعيد شكل المخيّم أكثر من شكل القصر.



شكل (٢٣): تخطيط لقصر المشتى (عن كونل).

والنقش عبارة عن افريز منكسر في شكل مثلثات كبيرة متوالية، به حشيشة اليهود (الأكانتوس) التي تتفرع منها وردات كبيرة. والواجهة تنقسم إلى قسمين: الأيمن تزينه تصاوير نباتية فقط، والأيسر تغلب فيه صور الحيوانات والأشكال الآدمية. وفي هذه الزخرفة تظهر العناصر الهلينية، مثل: الكرمة والأكانتوس إلى جانب بعض وحدات الفن القبطي والعناصر الشرقية الإيرانية.

والمهم أن أساليب الزخرفة الأموية هذه استمرت على أيام العباسيين، وإن تطورها ظل مستمراً حتى القرن الخامس الهجري /١١ م، وهو ما يظهر في قصور الأمويين بالأندلس.

**قصر قرطبة ومدينة الزهراء:**

من المعروف أن ولاة الأندلس الأوائل أقاموا في قصر الإمارة القوطي القديم بقرطبة، وأن هذا القصر بعد أن سكنه عبد الرحمن الداخل صار أيضاً مقبرة له ولأبنائه من بعده. ومع أن الأمويين اهتموا بتجديده وزيادته فلا يعرف من أمر بنيانه إلا أسماء بعض أبوابه، مثل: باب الحديد، وباب السدة، وباب الجنان، وباب الجامع.

أما عن القصر الخلافي الجديد الذي عرف باسم الزهراء، والذي بناه الناصر (سنة ٣٢٥ هـ/٩٣٦ م)، فيقع على بعد ٨ ك. م غرب قرطبة، وتحتل خرائبه الآن مساحة مستطيل طوله ١٥٠٠ متر وعرضه ٧٥٠ متراً. والقصر كان على ثلاثة مستويات: الأعلى وبه القصر الخلافي، والأوسط حيث المروج والحدائق ثم الأسفل وبه المسجد والمساكن الخاصة.

ولقد كشفت التنقيبات في القسم الأعلى عن موضع بناء صغير يتكون من فناء مكشوف مكسو بالرخام. وفي الشمال والجنوب تحف به قاعات مربعة، ربما كانت مغطاة بقبة. وفي الشرق تمتد بائكة ذات عقدين تنفتح عليها قاعة عميقة عن طريق بابين. وبفضل ما عثر عليه من القطع المنحوتة

أمكن إعادة شكل زخرفة المسجد إلى حد بعيد.

والزخرفة في الزهراء تتمثل في تيجان الأعمدة التي تحولت فيها أوراق الأكانتوس إلى تفريعات نباتية رفيعة، في نحت غائر يظهر فيه تباين الضوء والظل، إلى جانب اللوحات المنحوتة بعناصر هندسية وزهرية من نقش ورق الأكانتوس والكرم. هذا، كما شمل فن النحت هذا، الشخوص الإنسانية.

وإذا كان نحت الزهراء يظهر مختلفاً عن الزخرفة العباسية المعاصرة له، فإنه يمكن القول إن أصوله الأولى شامية، وصلت إلى الأندلس عن طريق المغرب وبخاصة عبر جامع القيروان، كما يظهر فيها التأثير القوطي.

وعن الزخرفة في الفنون الصغرى، فتظهر في الزهراء أعمال الخزف. ومع أنه من الواضح أن خزف الزهراء عراقي أصلاً، فلقد عثر بين الأواني الخزفية الملساء على نوع محلى مزوق بالأخضر والبني البراق فوق أرضية بيضاء ناصعة، وموضوعاته بسيطة، في بعضها صور حية.

أما عن أعمال النحت في العاج التي بلغت في الفن الأموي الأندلسي درجة عالية من الإتقان، وتتمثل أهم النماذج في العلب المضاة من القرنين الـ ٤ والـ ٥ هـ/١٠ ـ ١١ م، حيث يظهر في نحتها البارز الخفيف مناظر الصيد وجوقات الموسيقى، ومناظر الحب، وكل ذلك محاط بتوريق الأرابسك الأندلسي. هذا، وإن كان الرأي أن نحت العاج الأندلسي هو الآخر عراقي أصلاً.

وبذلك ينتهي عرض الطراز العربي الأول من الفن الإسلامي المبكر، والذي استمر إلى ما بعد ظهور الطراز العباسي المتطور الذي يأتي ذكره.

**الفن الإسلامي في العصر العباسي: نشأة الطراز الفارسي:**

بسقوط الأسرة الأموية وقيام دولة العباسيين (سنة ١٣٢ هـ/ ٧٥٠ م)، تغيّرت أحوال دولة الخلافة العربية فانصبغت بالصبغة الفارسية، نتيجة طبيعية لتوجهها نحو المشرق الإيراني، ونشر دعوتها في خراسان. وهكذا فقد الفن

الإسلامي شيئاً من سماته العربية الشامية الهلينية، واستعاض عنها بشيء من المقومات العراقية الفارسية. وظهرت التأثيرات العراقية الفارسية ممثلة في إحياء التقاليد الساسانية، ليس في مركز الدولة بالعراق فقط بل في كل المشرق من خراسان إلى ما وراء النهر. ولقد ساعد على ذلك قيام الدويلات المستقلة هناك، من: الطاهرية والصفارية والسامانية والبويهية ثم السلجوقية، وهي الدول ذات الأصول الفارسية التركية. ولقد تمثل الفن العباسي الجديد في بناء بغداد (سنة ١٤٥ هـ/٧٦٢ م) ثم في بناء سامرا (سنة ٢٢١ هـ/٨٣٦ م) التي أنهت النفوذ السياسي الفارسي الذي عرفته بغداد، لتقيم نفوذ الترك من قواد العسكر الخلافي.

**بغداد المدورة:**

ومن الأسف إنه لم يبق من آثار مدينة السلام بغداد إلا وصف الكتاب لها بأنها كانت مدورة لها سوران من اللبن بينهما خندق يسمى الفصيل. وكان لها أربعة مداخل في الاتجاهات الأصلية توصف بأنها ضيقة ملتوية طويلة حتى يمكن الدفاع عنها، وإنها كانت مرتبطة بشارع دائري من الداخل والخارج (كونل، ص ٣٢). والأبواب الأربعة تؤدي إلى أربعة طرق تبدأ من مركز الدائرة وتسير إلى أطراف الأمبراطورية الأربعة عن طريق الكوفة والبصرة والشام وخراسان. وبذلك كانت المدينة مقسمة إلى مناطق دائرية لها مركز واحد، يقوم في قلبها قصر الخليفة المعروف بباب الذهب نسبة إلى بعض أبوابه المذهبة، وبالقبة الخضراء نسبة إلى القبة العالية التي كانت تغطي مجلسه، وإلى جانب قصر الخليفة كان المسجد الجامع (حتي ج ١ ص ٣٦٤).

ولقد كشفت الحفائر عن ان جامع المنصور ببغداد كان مستطيل الشكل، محاطاً بسور من اللبن، وأن جدرانه من اللبن أيضاً وأعمدته وتيجانها من الخشب. ولم يبق من عناصره سوى المحراب المرمري من الطراز الأموي الذي نقله المنصور من الشام إلى بغداد (كونل، ص ٣٣).

سامرا:

ولم تكن آثار سامرا بأسعد حظاً من آثار بغداد المنصور، فلقد خربت سامرا بعد أن عرفت فترة ازدهار رائعة طالت إلى ما يقرب من نصف قرن (٢٢٣ ـ ٢٧٠ هـ/٨٣٨ ـ ٨٨٣ م)، امتدت خلاله على طول شاطىء دجلة الشرقي إلى حوالى ٣٠ ك. م، وقامت فيها القصور الخلافية الرائعة ، مثل: الجوسق الخاقاني، وقصر بلكوارا وقصر العاشق. ولقد كشفت الحفائر عن كثير من شوارع سامرا الواسعة ومساجدها الجميلة وأسواقها الكبيرة وقصورها البديعة وأحيائها السكنية المختلفة. ولقد تبين أن مساكنها كانت مجهزة بالحمامات والنافورات، وإنها كانت مزينة بالصور الجدارية (كونل، ص ٣٣). وهذا ما دعا إلى القول بأن تخطيط الدار العربية تبلور في سامرا من حيث اتخاذه شكل الفناء المركزي الذي تحيط به الوحدات السكنية (فريد شافعي، ص ٣١).

مميزات الطراز الفارسي الناشىء:

وبمقارنة الطراز العباسي الفارسي بالطراز العربي الأموي، يمكن تلخيص خصائص العمارة الناشئة في عدد من المميزات، وهي:

١ ـ استخدام اللبن والآجر (الطوب) في البناء بدلاً من الحجارة، مما يعتبر إحياءً للتقاليد الساسانية التي وجدت منها نماذج قريبة من بغداد أشهرها طاق كسرى في المدائن (طيسفون). ولقد ترتب على استخدام الآجر في العمارة ابتكار عناصر زخرفية بترتيب استخدام القوالب، واستعمال الآجر ذي البريق المعدني ككسوات زخرفية بديعة في داخل البنايات وخارجها.

٢ ـ استعمال الدعامات المبنية بالطوب من: مربعة ومستطيلة أو صليبية الشكل بدلاً من الأعمدة الحجرية وقواعدها وتيجانها.

٣ ـ استخدام العقود المدببة التي سمحت بزيادة ارتفاع السقف، وظهور

الإيوان نقلاً عن طاق كسرى، وهو القاعة المغطاة بقبة معقودة عرضها ٢٦ متراً وارتفاعها ٣٤ متراً، وتنفتح على الخارج مباشرة دون حائط أو واجهة. وعن هذا الطريق زاد ارتفاع السقف وتحقق المزيد من الفراغ في المستويات الدنيا والعليا بالاستغناء كلية عن الأعمدة والدعامات.

أما على مستوى الزخرفة، فإلى جانب استخدام الآجر من ساذج وذي بريق معدني، فإن أهم عملية إحياء للتقاليد الساسانية الفارسية القديمة تلخصت في:

٤ ـ استخدام كسوة الجص ولوحاته ـ المأخوذة أصلاً عن الخشب ـ من منقوش نقشاً خفيفاً أو محفور حفراً عميقاً، مائلاً أو مصبوباً في أشكال توريقية وتوشيحية مختلفة، مما يعطي للعمارة رقة رقيقة، الأمر الذي اعتبره بعض مؤرخي الفن بمثابة العامل الحاسم في تقرير الصفة الفنية للبناء، أو الصفة الروحية للعمارة الدينية.

آثار سامرا:

مسجد سامرا الجامع ومئذنته:

بدء في بناء الجامع أيام المعتصم (سنة ٢٢٣ هـ/٨٣٦ م) وانتهى منه على عهد المتوكل (سنة ٢٣٨ هـ/٨٥٢ م). وهو من حيث التخطيط ينتسب إلى الطراز العربي النبوي ذي الفناء المركزي المتوسط ومن حيث العناصر المعمارية والزخرفية تنطبق عليه سمات الطراز الفارسي الناشىء.

وتخطيط الجامع في شكل مستطيل عظيم طوله حوالى ٢٥٠ متراً وعرضه حوالى ١٦٠ متراً بمعنى أن مساحته أكثر من ٤٠,٠٠٠ متر، وأنه أكبر المساجد مساحة. والحيطان مبنية بالطوب (الآجر) والسقف يرتكز مباشرة على دعامات مثمنة ترتبط بها أعمدة من الرخام. ويحيط بالجامع سور له أبراج مستديرة (كريسويل، ص ٢٧٤) ومما يؤسف له أنه لم يبق من المسجد إلا الجدران بينما زالت الدعامات والسقف. وكان بيت الصلاة يحوي ٢٤ صفاً

من الدعامات تكون ٢٥ رواقاً عمودية على جدار القبلة، والرواق الأوسط أوسع قليلاً من الأروقة الجانبية. أما عن المحراب فلم يكن مستديراً بل مستطيلاً، كما في الأخيضر، وكما كان الحال في ذلك الوقت المبكر في العراق وفارس (كريسويل، ص ٢٧٧).

أما عن المئذنة المشهورة بالملوية، فهي خارج السور على بعد حوالى ٢٥ متراً من الحائط الشمالي للجامع على المحور. وهي عبارة عن برج حلزوني الشكل، ذي قاعدة مربعة طول ضلعها حوالى ٣٣ متراً، مصعده من الخارج، وترتبط بالجامع عن طريق قنطرة (كريسويل، ص ٢٧٨). ومن الواضح أن عمارتها مشتقة من نظام الزبجورات البابلية. وسلم الملوية يدور في عكس اتجاه الساعة في خمس دورات كاملة إلى أن ينتهي إلى قمة أسطوانية الشكل مزخرفة بثماني مشكاوات حيث الباب الذي يؤدي إلى سلم شديد الانحدار يقود إلى القمة على ارتفاع خمسين متراً من القاعدة (كريسويل، ص ٢٧٨).

أهم النماذج المشابهة لجامع سامرا:

مسجد أبو دلف:

وأهم النماذج التي تشابه جامع سامرا هو جامع أبي دلف القريب منه في سامرا. وهو وإن كان أصغر منه حجماً إلا أنه أكثر منه تطوراً، إذ ارتكز سقفه على العقود المدببة نصف الدائرية التي تحملها الدعامات. هذا، كما أن عقوده تمتد عمودية على جدار القبلة بعكس نظام جامع دمشق التي توازي بوائكه جدار القبلة.

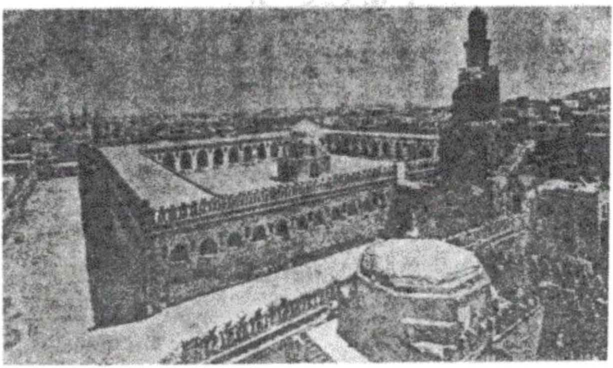
وأخيراً فإن مئذنة أبي دلف شبيهة بالملوية من حيث إنها برج حلزوني الشكل مصعده من الخارج.

مسجد ابن طولون الجامع بمصر:

وأهم النماذج الشبيهة بجامع سامرا هو جامع ابن طولون بمصر الذي

يعتبر أقدم النماذج التي وصلتنا كاملة من العمارة الإسلامية المبكرة (لافندان، ص ٣٨). ولقد بنى أحمد بن طولون الجامع في سنة ٢٦٥ هـ/٨٧٩ م كمركز لمدينته الملكية المعروفة بالقطائع، التي بناها على نسق سامرا، وكان يطل على ساحة المدينة المعروفة بالميدان، لهذا عرف بجامع الميدان (شكل ٢٤).

وهو يشغل مربعاً كبير الحجم، طول ضلعه حوالى ١٦٠ متراً، على ربوة يثير الرهبة مع بساطة تحفظ الهيبة. وفي الداخل يصل طول ضلع مربع الصحن إلى أكثر من تسعين متراً، وتحيط به الأروقة المزدوجة العميقة من الشرق والشمال والغرب. أما بيت الصلاة في الجهة القبلية، فيمتد أفقياً على طول جدار القبلة لمسافة ١٢٥ متراً في شكل خمس بلاطات محاذية لجدار القبلة. والبناء بالطوب الأحمر الشديد الحرق، وعقود بيت الصلاة مدببة قائمة على خمسة صفوف من الدعامات التي تجري ـ على نسق أعمدة المساجد العربية الأولى ـ بحذاء جدار المحراب، وهي تحمل ـ مع أعمدة الطوب المندمجة فيها ـ السقف المسطح.



شكل (٢٤): جامع ابن طولون (عن كريسويل).

ويوجد في الجدران السميكة والدعامات الثقيلة مشكاوات ونوافذ معقودة، وشمسيات دائرية تخفف من ضغطها، وتحقق المزيد من التهوية والضوء. أما الأبواب فذات عقود مدببة متجاوزة وكان لطرازها أثره الواضح في بوابات الكنائس من الطراز القوطي. وحيطان الجامع الخارجية مزينة في أعلاها بنوع غريب من الشرفات المسنّنة أو الجدار الشبكي، عناصره الزخرفية مساحات متوالية من الوحدات الفارغة والممتلئة (بوركارت، ص ١٣٠) التي يمكن أن تشبه بالرجال الذين يمسك بعضهم بأيدي بعض، وإن كنا نرى أنها من الرقة بحيث يمكن أن تشبه بعرائس الورق المقصوص.

ولقد تركزت الزخرفة المعمارية بشكل خاص في اقتباس الجص المضغوط من سامرا، ويظهر ذلك في إطارات الجدران، وفي أفاريز الجص المنقور والمخرم التي تحيط بجوانب العقود والشبابيك. هذا، ولقد نقل النقش الجصي هذا على الخشب فظهر في بطون العقود والمحفورات الخشبية في القصور الطولونية (كونل، ص ٣٩، بوركارت، ص ١٣٠).

**مئذنة جامع ابن طولون:**

وتذكر المئذنة الطولونية بملوية سامرا، وإن كانت مبنية بالحجر. فهي خارجة عن حدود المسجد في مقابل المحراب، وعلى نفس المحور من الجانب الآخر، وتتكون من عدة طوابق. فهي عند القاعدة مربعة، وهي مستديرة في الأعلى مع درج خارجي يحيط بها في شكل ملوي صاعداً إلى القمة مثل ملوية سامرا، ومذكراً بالزيجورات العراقية (كونل، ص ٣٤). ولقد جدد الطابق الأعلى من المئذنة في أواخر القرن السابع الهجري /١٣ م؛ بمعرفة السلطان لاجين الذي أضاف إليها رأساً في شكل مبخرة مضلعة على الطراز المملوكي (أحمد فكري، المدخل، ص ١١٧).

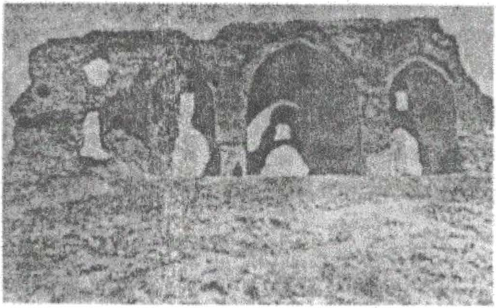
**قصور سامرا:**

ولقد زهت مدينة سامرا، إلى جانب جامعها، بشوارعها الفسيحة وقصورها الفخمة بفضل أعمال كل من المعتصم والمتوكل. فالمعتصم بنى

القصر المعروف بالجوسق أو الجوسق الخاقاني، والمتوكل قام ببناء مجموعة القصور التي حملت اسمه فهي الجعفرية، ومنها قصر بلكوارا وقصر العاشق. وإذا كانت تلك القصور لم تصل إلينا، فإن الفضل يرجع إلى التنقيبات الحديثة التي بينت تخطيط تلك القصور، وكيف كانت عمارتها إحياءً للتقاليد الساسانية أو الحيرية، كما تظهر في كل من قصر الأخيضر وبلكوارا (كونل، ص ٣٥).

### قصر الأخيضر: أول نماذج القصور العباسية:

يقع قصر الأخيضر في الطرف الشرقي لبادية الشام على بعد ٤٠ ك. م جنوب غرب كربلاء. وبصرف النظر عن الاختلاف في تحديد وقت بنائه فيما بين نهاية العصر الأول وأوائل العباسي فالمهم أنه من نفس طراز العمارة الذي عرفته البادية فيما بين الشام والعراق في القرن الثاني الهجري /٨ م، وهو الطراز الساساني الذي ظهر في قصور العباسيين في بغداد وفي سامرا. فالقصر مستطيل الشكل، له سور خارجي فيه أربع بوابات، وهو يشبه في تخطيطه قصر المشتى، من حيث احتوائه على الردهة التي تلي المدخل، والصحن المركزي المكشوف المخصص للاحتفالات، وقاعة الاستقبال ثم المنازل الجانبية



شكل (٢٥): باب العامة بالجوسق الخاقاني بسامرا. (عن كريسويل)

المخصصة للحريم وهي موزعة على أربعة أفنية أخرى. وعلى يمين المدخل موضع تميزه حنية (محراب) هو المسجد. ولا بأس أن يكون قصر المنصور الذهبي على نفس هذا الطراز (كونل، ص ٣٥).

**قصر المعتصم في سامرا: الجوسق الخاقاني:**

بني قصر المعتصم المشهور بالجوسق سنة ٢٢١ هـ/٨٣٦ م. ولقد كشفت الحفائر عن واجهة منه ذات ثلاثة عقود مدببة هي واجهة ثلاث غرف طويلة مغطاة بثلاث قباب نصف أسطوانية، مطلة على نهر دجلة. والغرفة الوسطى أكبر من الجانبيتين، فهي إيوان عظيم يرتفع إلى حوالى اثني عشر متراً، وهو يمثل باب العامة في الجوسق، وهو قريب الشبه من باب الرقة ببغداد (كريسويل، ص ٢٦٠ - ٢٦١).

ومن المقبول أن يكون باب العامة الثلاثي هذا في الجوسق الخاقاني أضعف أبواب القصر، وذلك أن بقايا القصر الضخمة تبين أنه كان هناك واجهات يتقدمها سبعة أبواب ضخمة عالية، تتلوها أفنية واسعة تتتابع بعضها وراء بعض قبل أن تأتي قاعة العرش في شكل إيوان كبير مع أربع قاعات على نفس النسق المعروف في قصر المشتى ثم أجنحة الحريم. وتحيط بكل ذلك غرف المال وثكنات الحرس والإسطبلات ومنازل الحاشية والأتباع. كما كان للقصر ساحة كبيرة عرفت باسم «الميدان» حيث كان الخلفاء يعرضون الحرس، أو يمارسون رياضة الصوالج (كريسويل، ص ٢٦٣؛ فريد شافعي، ص ٢٩ - ٣٠).

أما عن الزخرفة فتتلخص في كسوة الجص، كما تظهر في داخل أواوين باب العامة في شكل أفاريز من فروع العنب في صفين مزدوجين كل منهما يحوي ورقة العنب في شكل مفصص. وأفاريز باب العامة تتكون من مثلثات متقابلة في وسطها الوردات الزخرفية والمعينات الهندسية والمثمنات (كريسويل، ص ٢٦١ - ٢٦٢)، والزخرفة هنا شبيهة حقاً بأفريز قصر المشتى. أما عن زخرفة جدران الميدان الكبير فإن وحداتها تجمع ما بين الشكل الهرمي المدرج

القائم على إفريز من الدوائر المزدوجة التي تحوي فيما بينها أزواجاً من زهرة اللوتس المتضادة. وربما كان لهذا الزخرف أصول صينية أو آسيوية تركية حسبما يرى كريسويل.

أما عن زخرفة جناح الحريم فتحوي عناصر من الشخوص الآدمية، من: راقصات وموسيقيين، أو حيوانية وطيور داخل جامات (أطارات دائرية) وتفريعات نباتية. وهكذا فإذا كان أثر المشتى يظهر في زخرفة التوريق أو الأرابسك في سامرا، فإن أثر قصير عمرة يظهر أيضاً في الشخوص الآدمية. ومن الصور الجدارية البديعة في الجوسق الخاقاني صورة فتاتان راقصتان. ويمكن القول إن هذا الرسم - بفضل بعض سمات الراقصتين - مستوحى من وسط آسيا عن طريق الترك الذين أحضروه إلى العراق (انظر جروبه، ص ١٩ وشكل ٣ في تاريخ الغناء السابق).

**قصر بلكوارا:**

يعتبر قصر بلكوارا من أهم قصور الجعفرية التي عرفت أيضاً باسم المتوكلية (ابن الأثير، سنة ٢٤٥). ولقد بناه المتوكل لابنه المعتز. وهو يحتوي على عدة أفنية كبيرة متتابعة، وعدد من قاعات العرش المتعامدة على هيئة أبهاء مكشوفة لها واجهات مؤلفة من ثلاثة عقود. وعن يمين وسطه ويساره تمتد أروقة بها عشرات المساكن التي لكل منها فناء خاص، وينتهي ذلك الامتداد إلى ما وراء السور الخارجي نحو دجلة، بحديقة بها مرسى للزوارق (كونل، ص ٣٧، فريد شافعي، ٣٠).

**قصر العاشق:**

ومن قصور سامرا بالضفة الغربية لدجلة قصر العاشق الذي بناه الخليفة المعتمد حوالى سنة ٢٦٦ هـ/ ٨٨٠ م (كونل، ص ٣٧)، والظاهر أنه القصر الذي يسميه ابن جبير بالمعشوق وكذلك ابن بطوطة. والقصر شبيه بالحصن كالعادة، وبداخله قصر آخر أصغر منه وإن كان على نسقه (كونل، ص ٣٧).

**مساكن الأفراد:**

**أما عن مساكن الأفراد التي كشفت عنها الحفائر فإنها أشبه ما تكون بالمساكن الجانبية الخاصة بأفراد الحاشية في قصر بلكوارا. وهي بيوت من طبقة واحدة لها مدخل مسقوف يؤدي إلى فناء مستطيل تحيط به المساكن والأسواق. وفي كل بيت قاعة كبرى على شكل حرف T، وحجرتان في ركنين على الجانب الغربي. ويلاحظ كونل أن كل تلك المساكن كانت مزوّدة بالحمامات والمجاري (الفن الإسلامي، ص ٣٧).**

**تأثيرات سامرا خارج العراق: القطائع في مصر:**

**تظهر المؤثرات السامرائية واضحة في أعمال الطولونيين في قطائعهم بمصر التي أرادوا أن يضاهوا بها سامرا بشارعها الأعظم وميدانها الكبير ومسجدها الجامع ثم قصر الميدان الذي أرادوا به أن يكون منافساً للجوسق المعتصمي، والحقيقة أن قصر الميدان الطولوني تميز عن قصر سامرا بالقناطر التي كانت تحمل إليه المياه من النيل (فريد شافعي، ص ٣٥).**

وإذا لم يكن لدينا معلومات عن قصر الميدان الذي بناه أحمد بن طولون، فمن المقبول أن يكون قد تأثر بالمؤثرات السامرائية، كما هو الحال بالنسبة للجامع. ومن المهم الإشارة هنا إلى وصف المقريزي لأبواب القطائع، مثل باب الصلاة الذي يؤدي إلى الجامع، والذي عرف أيضاً بباب السباع إذ كان يعلوه تمثالان (صورة) لسبعين من جبس، كما كانت تعلوه أيضاً شرفة يطل منها ابن طولون ليلة العيد على القطائع.

والمهم أكثر من ذلك وصف البهو الخاص بالمدخل الكبير الذي اقتدى في بنائه بباب العامة في الجوسق الخاقاني مما سبقت الإشارة إليه. فلقد قطع ابن طولون الطريق الواسع أمام القصر وعمل فيه ثلاثة أبواب ضخمة متصلة بعضها واحداً بجانب الآخر. وكان إذا ركب مع عسكره يخرج من الباب الأول من الثلاثة بمفرده من غير أن يختلط به أحد من الناس.

أما عن زخارف القصر على عهد خمارويه بن أحمد بن طولون (٢٧٠ ـ ٢٨٢ هـ/٨٨٣ ـ ٨٩٥ م)، فيذكر أنه «حول ميدان القصر إلى بستان عجيب، عمل فيه برجاً من خشب الساج المنقوش بالنقر النافذ ليقوم مقام الأقفاص، وزوقه بأصناف الأصباغ. هذا، كما عمل مجلساً برواقه (أي بصفّة أعمدته) سماه بيت الذهب... وجعل فيه على مقدار قامة ونصف صوراً في حيطانه بارزة من خشب معمول على صورته وصور حظاياه، والمغنيات اللاتي تغنينه بأحسن تصوير وأبهج تزويق...» (الخطط ج ١ ص ٣١٦).

ومن المهم الإشارة إلى أن الأثر السامرائي لم ينفذ إلى ما وراء حدود مصر الغربية في بلاد المغرب والأندلس إلا إلى حدّ محدود. فلقد ظهر ذلك الأثر في بلاد أفريقية التونسية حيث كان الحكم للأغالبة التابعين لخلفاء بغداد. ويتمثل ذلك في بلاطات محراب سيدي عقبة التي تشبه خزف سامرا (ديماند، ص ١٧٦). أما في المشرق فإن الأثر السامرائي في العمارة والزخرفة كان واضحاً، مما أدى إلى تبلور الطراز الفارسي الذي كانت له آثاره في بلاد الشام ومصر والأناضول حتى العصر العثماني.

ولكنه مما يؤسف له أن المساجد الفارسية القديمة لم تصل إلينا وإن معارفنا عنها محدودة للغاية. ففي ولاية فارس القريبة من العراق تبين بقايا جامع شيراز (بني سنة ٢٥٨ هـ/٨٧١ م) أنه كانت له أعمدة من الآجر تحمل عقوداً مدببة، وأن السطح كان من العوارض الخشبية. ومثل هذا يقال عن مسجد الجمعة القديم بأصفهان (١٤٣ ـ ١٤٥ هـ/٧٦٠ = ٧٦٢ م) (كونل، ص ٣٤).

ولقد كشفت الحفريات الحديثة في آثار مساكن نيسابور القديمة نماذج زخرفية جصية شبيهة بإطارات الجص المحفورة التي وجدت في سامرا وفي جامع ابن طولون وأطلال قصره (كونل، ص ٤٠). ولقد بينت زخارف نيسابور الجصية أيضاً استمرار التقاليد الإيرانية ـ وخاصة في العمارة المدنية ـ في رسم الحيوان، حيث تنتهي الفروع أو اللوالب النباتية برؤوس طيور

وأنصاف مراوح تشبه في إيجاز رسم الطيور التي نراها على كثير من الأواني الفضية الساسانية (ديماند، ص ٩٥ ـ ٩٦). ويركز ديماند على أن حنيات زخارف سامرا التي ظهرت نماذجها أيضاً في جامع ابن طولون، قائمة على الأسلوب الأموي الذي يرى واضحاً في تيجان الأعمدة الرخامية في الرقة وسوريا، وكذلك المنبر الخشبي لجامع القيروان. وهو يرى أن كل ذلك يعني الارهاصات الأولى لظهور التوريق أي «الأرابسك» الإسلامي (فنون الإسلام، ص ٤٠ وشكل ٥١ عن الأعمدة).

## الفنون الإسلامية الصغرى في عصرها الأول (الأموي والعباسي) إلى القرن الرابع الهجري / ١٠ م:

من الواضح أن هناك فارق واضح بين الفن الديني المتمثل في عمارة المسجد وبين الفن الإسلامي المدني المتمثل القصر السكني. فالأول ملتزم على الأقل بالاتجاهات الدينية التي تمنع من استخدام الصور بينما الثاني متحرر من هذا الالتزام إلى حد كبير. ولقد ترتب على قبول هذا الاتجاه التحرري أن أصبح هو المذهب الدارج في الفنون الإسلامية الصغرى مما يتعلق بالأشياء المستخدمة في حياة الناس اليومية، ويصنف ذلك في: أعمال الحفر على الخشب والعاج والعظم، والتحف المعدنية، والخزف، والزجاج، والنسيج والسجاد وغيرها. ولما كانت الإشارة قد سبقت إلى ذلك فيما تعلق بعناصر الفن الإسلامي وأصولها الأولى، فلا بأس من الإشارة هنا بإيجاز إلى السمات المشتركة في الفنون الإسلامية الصغرى والاتجاهات العامة التي تحكمت في ذلك الإنتاج الفني.

وأولى تلك السمات: أن الفنون الإسلامية الصغرى ظلت متأثرة من حيث الشكل والتقنية بالفنون الصناعية في كل من العالمين الهلنستي الغربي والإيراني الشرقي، وأن التحول نحو فنون إسلامية لها سماتها الخاصة استغرق وقتاً طويلاً حتى نهاية القرن الـ ٤ هـ / ١٠ م، وذلك بالنسبة لظهور الطراز الإسلامي في العمارة.

فالحفر على الخشب في الشام ظل واقعاً تحت المؤثرات الهلينستية، وفي مصر نقلت تقاليد الحفر على الخشب، من زخرفة نبات العنب، إلى الحفر في العاج. وشبيه بهذا ما حدث في إيران في صناعة التحف المعدنية حيث طبقت التقاليد الساسانية من الزخرفة بصور الآلهة والحيوانات حتى وقع الخلط بين الساساني القديم والإسلامي المستجد. والنموذج لذلك إبريق من القرن الثاني الهجري /٨ م، كروي البدن، له رقبة أسطوانية طويلة، وصنبور على شكل طائر (ديمان، ص ١٣٥). وفي مجال الخزف أعجب المسلمون بالإنتاج الصيني فقلدوا الأبيض منه والسيلادون بل وصدروهما إلى الخارج. وإذا لم يكن المسلمون قد ابتكروا البريق المعدني فإن لهم الفضل في إحيائه ونشره، وذلك أنه عثر منه على بقايا في الزهراء قرب قرطبة، وفي الفسطاط بمصر، وفي سوسة والري بإيران (كونل ٤١)، كما دخلت صناعته إلى دمشق (حتي، ج ٢ ص ٤٢٥). ومن المهم أن الزخرفة الخزفية تجاوزت زخرفة الجص، من حيث الانتقال إلى رسم أشكال الحيوانات المحورة والتحليات الزخرفية (كونل، ص ٤١).

ومن دراسة المادة الهائلة التي كشفت عنها الحفائر فيما بين الفسطاط ونيسابور، اتضح أن فن الخزف الإسلامي لم يكتف بالنقل بل عمل على تطوير الصناعة عن طريق ابتكار أساليب في الزخرفة، من: الحز والرسم تحت الدهان بلون أو بعدة ألوان، ورسم شريط الكتابة الكوفية حول «السلطانية»: محزوزة أو ملونة تحت الدهان أو فوقه، وغالباً بالبريق المعدني. ولكنه من الصعوبة بمكان تصنيف ما يعثر عليه نتيجة لعدم معرفة موطن صناعة التحفة التي تأتي عادة عن طريق التجار.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن الزجاج والبلّور في كل من مصر وسوريا والعراق وإيران، حيث يقسم إنتاج الفترة من القرن ٨ إلى القرن ٩ م إلى نوعين: مزخرف بوحدات من خلايا النحل والجامات المستديرة فيها رسوم الحيوان، أو محفور إما باليد أو العجلة. وإذا كانت المدرسة المصرية ـ السورية تميزت بزخارف الأشرطة الأفقية والخطوط المتموجة، والمدرسة الإيرانية ـ العراقية

باستخدام العجلة والحفر (ديمان، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣)، فإنه ليس من السهل التفرقة بين الإنتاج المصري والشامي أو بين العراقي والإيراني.

وفي ميدان النسيج قلد المسلمون صناعة الحرير الساساني في العراق. وإذا كانت الصناعة قد انصبغت تدريجياً بالصبغة الإسلامية عندما تجاوزت رسومها مصارعي الأسود والخيل المجنحة، فإن ذلك استغرق وقتاً طويلاً وذلك أنه عثر على نماذج من طراز الحرير الساساني ترجع إلى القرن الخامس الهجري /١١ م (كونل، ص ٤٢).. هذا كما قامت دور الطراز في مصر العباسية بإنتاج أقمشة بالأساليب القبطية القديمة، ذات زخارف منسوجة بالألوان المتعددة من الصوف والكتان، عليها كتابات كوفية مع تاريخ ومكان الصنع (ديمان، ص ٢٥١).

وفي ميدان الأبسطة والسجاد ذات الوبر، أي المصنوعة على طريقة العقد التي تجعلها أشبه بالفرو، فإن أقدم القطع التي وصلت إلينا وعليها كتابات كوفية مما يؤرخ بالقرن الثاني والثالث الهجري /٨ ـ ٩ م، من إنتاج مصر، وهي تعتبر النموذج لسجاد العصر العباسي. ولا بأس أن يكون إنتاج مثل هذا الطراز قد استمر حتى العصر الفاطمي (قرن ٥ ـ ٦ هـ/١١ ـ ١٢ م)، وذلك أن الكتابة المتطورة من الكوفي على قطعة من صنع الفسطاط توحي بهذا الاحتمال كما يرى ديمان (فنون الإسلام، ص ٢٧٧).

ونستطيع الخروج من كل ذلك بأن المسلمين اقتبسوا وقلدوا الصناعات الفنية القديمة، من: هلينستية وساسانية وقبطية، وأنهم عملوا على تطور تلك الفنون وصبغها بالصبغة الإسلامية، وأن تلك العملية التاريخية المعقدة استغرقت كثيراً من الوقت ليس إلى القرن الرابع الهجري فقط بل وربما إلى السادس الهجري /١٢ م، وكل ذلك كان من الأسباب التي أدت إلى صعوبة التصنيف على المستويين المكاني والزماني.

**الفن الفاطمي: سمات الطرز العامة:**

يعتبر ظهور الفاطميين في بلاد المغرب في أواخر القرن الـ ٣هـ/٩ م،

كدولة مطالبة بالخلافة، من الأحداث الهامة في تاريخ الإسلام، خاصة بعد نجاحهم في تأسيس القاهرة وفرض سلطانهم على الشام والحجاز، ومنازعتهم الخلافة بغداد على أيام البويهيين حيث خطب لهم على عدد من منابر العراق، لولا ظهور السلاجقة الذي انقذوا الخلافة العباسية، وإن فرضوا عليها وصايتهم سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥ م. وتكمن أهمية الحدث في أن الدولة الفاطمية قامت على أساس المذهب الإسماعيلي الشيعي الذي أعطاها صبغة دينية خاصة ممثلة في أن أمير المؤمنين الجديد هو سليل النبي، فكأنه يجمع بين سلطان الخلافة وقداسة النبوة. وهذا الأمر كان يمكن أن تكون له آثاره العميقة على الفن الفاطمي من حيث إضفاء الطابع الديني المقدس عليه، وهو ما لم يتحقق إلا إلى حدّ محدود، وذلك في أضرحة آل البيت التي ما زالت تزهو بها القاهرة إلى اليوم. والحقيقة أن الفن الفاطمي الجديد سواء في المغرب أو في مصر استمر في نفس المسار الذي كان يسير فيه الفن الإسلامي في بلاد المغرب ومصر والشام، وهو مسار الطراز العربي المتأثر بمؤثرات فارسية مما ظهر في الفن العباسي. وبذلك لم يكن الفن الفاطمي إلا حلقة جديدة في سلسلة الفن الإسلامي المتطور منذ بناء المسجد النبوي في المدينة. هذا، وإذا كان للفاطميين إنجازاتهم الهامة في تاريخ الفنون الإسلامية، فلا شك أن أخذهم بالرأي المتسامح في مسألة تحريم الصور كان له أثره في ميل طرازهم نحو الاتجاه التصويري وخاصة في النوع المدني أو الدنيوي من الفن.

## باكورة أعمال الفاطميين في المغرب

### عاصمة حصينة للأئمة: مدينة المهدية:

دخل عبيد الله المهدي، أول الأئمة، عاصمة الأغالبة القيروان سنة ٢٩٦ هـ/٩٠٧ م، وبعد سنوات قليلة كان يتخذ عاصمة جديدة هي المهدية، على ساحل البحر بين سوسة وصفاقس، بعيداً عن عامة أهل القيروان، وذلك سنة ٣٠٤ هـ/٩١٥ م. وكان الغرض من بناء المهدية أن تكون حصناً له ولأفراد أسرته مما قد يصيبه من أهل البلاد المتشددين في سنيتهم، وهذا ما

عبر عنه المهدي عندما سكن المهدية سنة ٣٠٨ هـ/٩٢١ م، فقال: «الآن أمنت على الفاطميات» (ابن الأثير، أحداث سنة ٣٠٣ هـ).

والحقيقة أن المدينة التي امتدت في البحر أشبه بذراع كانت ميناء حربياً وحصناً منيعاً بأبراجها القوية وأبوابها الحديدية الضخمة التي تحمي قصور الإمام وولي العهد والمسجد الجامع ومساكن الجند والحاشية والأعوان. والجامع الحالي بالمهدية لا يمت بوثيق صلة مع الجامع القديم، وإن رأى البعض أن الواجهة الشمالية منه تعتبر من أقدم المعالم الفاطمية (محمد المرزوقي، المهدية، تونس ١٩٨٠، ص ٢٩). وفيما يتعلق بزخرفة المهدية فقد كانت الأبواب مزينة بصور الحيوان، أما عن جدران قصر ولي العهد التي كشف عنها، فكانت مغشاة بالفسيفساء ذات زخرفة نباتية من باقات الزهور (المرزوقي، المهدية، ص ٢٤، ٢٨).

**العمارة الفاطمية بالقاهرة:**

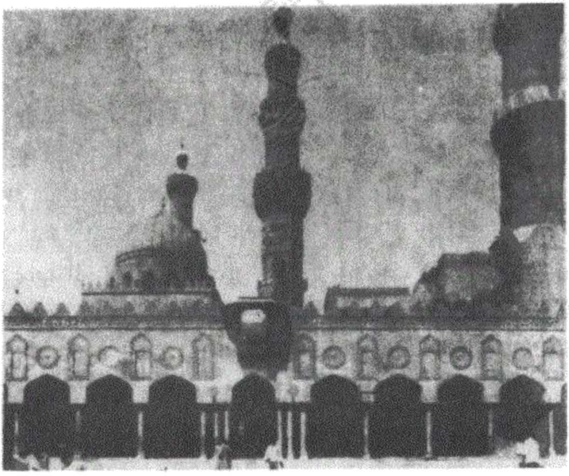
ومثلما اندثرت آثار المهدية لم يبق لنا من قصري القاهرة: الكبير الشرقي والصغير الغربي، اللذين بناهما القائد جوهر، إلا الذكريات. ويصف ناصر خسرو القصر الكبير بأنه يساوي مدينة ميافارقين مساحة، وأن حراسته كان يقوم بها ألف رجل يدورون حوله وهم ينفخون البوق ويدقون الطبل والكوسي (سفرنامه، الترجمة، ص ٨٦ - ٨٩). والمهم أن المدينة كانت من الطراز الملكي المخصص لإقامة الأمير فلا يدخلها إلا الموظفون والجنود. أما عن سماتها المعمارية، ففيما يتعلق بالأسوار والأبواب التي أقيمت في أواخر القرن الـ ٥هـ/١١ م بمعرفة بدر الجمالي فكان لها الطابع الشامي البيزنطي، أما عن مساجدها فيظهر فيها أثر مزدوج لكل من المسجد الطولوني ومسجد عقبة بالقيروان (كونل، ص ٤٧).

## العمارة الدينية :

### الجامع الأزهر :

بني الأزهر بمعرفة جوهر سنة ٣٦٠هـ/ ١٩٧٠م، ولكنه كان موضع الزيادة والتعديل على طول العصور مما أفقده طابعه الأول، وإن كان من المعروف أن بعض بوائك واجهات الصحن بقيت من البناء الأول، ومنها العقود ذات الشكل الفارسي المستقيم الخطوط (كونل، ص ٤٧) (شكل ٢٦). وعقود أروقة المصلى المدببة الشكل يظهر فيها الأثر القيرواني في رواق القبلة، من حيث إنه أكثر اتساعاً من بقية الأروقة، كما تحف به أعمدة مزدوجة من أجل المعاونة في رفع القبة أمام المحراب. وتتم النقلة في قاعدة القبة من المربع إلى المثمن عن طريق حنايا عقود مدببة قائمة في زوايا المربع (كونل، ص ٤٨). وعلى طرفي بلاط المحراب قبتان أخريان.

أما عن أقدم الزخارف الفاطمية في الأزهر فهي الموجودة في المقصورة



شكل (٢٦): صحن الجامع الأزهر

وفي جدار القبلة، وهي عبارة عن تفريعات من الأوراق النخيلية التي تغمر المساحة، وهي مشتقة من الزخرفة السامرائية الطولونية (ديماند، ص ١٠٦).

الجامع الأنور: جامع الحاكم:

بدىء في بناء جامع الحاكم سنة ٣٨٠هـ/٩٩٠م أيام الخليفة العزيز وتمّ سنة ٤٠٣هـ/١٠٠٣م، على عهد الحاكم. والمسجد من حيث التخطيط والبناء أشبه ما يكون بالجامع الطولوني. فهو يشغل مربعاً ضخماً يتوسطه الصحن الذي تحف به الأروقة. والمصلى ذو خمس بلاطات موازية لجدار القبلة، ويتوسط واجهة المسجد الشمالية المدخل البارز الذي يؤدي إلى الصحن، وتقع المئذنتان على طرفي تلك الواجهة. ورواق المحراب القاطع (الأوسط) أوسع من سائر الأروقة وأكثر اتساعاً، وهو ينتهي عند تلاقيه مع بلاط المحراب بالقبة أمام المحراب. وتعلو بلاط المحراب في طرفيه قبتان أخريان كما في الأزهر (فريد شافعي، ص ٦٦ شكل ٧٨).

ودعائم المسجد من الطوب (الأجر) بينما الجدران بالحجارة وكذلك الأمر بالنسبة للمئذنتين، سواء المدورة اليسرى أو المربعة، اليمنى. وهذه الأخيرة مثمنة في جزئها العلوي، منسحبة إلى الداخل مع ازدياد الارتفاع، فهي نموذج مآذن القاهرة المستجدة فيما بعد (كونل، ص ٤٨).

وتوجد الزخرفة في جامع الحاكم نحتاً في الجص، في النوافذ والحنيات والأفاريز، وتجمع عناصرها ما بين التوريق والخط الكوفي (ديماند، ص ١٠٧).

الجامع الأقمر:

بني الجامع الأقمر سنة ٥١٩هـ/١١٢٥م على عهد الخليفة الآمر. وهو وإن كان مصلى بسيطاً يقوم على أعمدة مبنية وعقود مدببة، فإن له واجهة فخمة غنية بالحنايا المنحوتة في الحجر والتي تنتهي بشكل الصدفة كالمحاريب، الأمر الذي سيصبح أسلوباً دارجاً في الزخرفة، وخاصة في المآذن

(كونل، ص ٤٨). وتحوي الزخرفة أيضاً نحتاً من المقرنصات التي ظهرت في مصر لأول مرة. والحقيقة أن شهرة الجامع الأقمر ترجع إلى أنه أول جامع في مصر تنال واجهته عناية زخرفية خاصة (نعمة علام، فنون الشرق الأوسط، ص ٨٥)، مما يعتبر فاتحة عهد جديد في زخرفة المباني الدينية التي ستبلغ الذروة على أيام المماليك.

ضريح السيدة رقية:

ويظهر الأثر الشيعي في العمارة الفاطمية ممثلاً في الاهتمام ببناء الأضرحة الخاصة بآل البيت من العلويين، واشهرها بطبيعة الحال المشهد الحسيني. ولكنه لم يصل إلينا من الأضرحة القديمة إلا عدد قليل من أشهرها تربة السيدة رقية التي بنيت سنة ٥٢٦ هـ/١١٣٢ م. والضريح عبارة عن ثلاث غرف لها ردهة وصحن صغير. والمقام يوجد أسفل الحجرة الكبرى وهي الوسطى التي تعلوها قبة مضلعة قائمة على رقبة مثمنة. وواجهة الضريح عبارة عن بائكة عقودها الفارسية الشكل محمولة على أعمدة رقيقة مزدوجة (فريد شافعي، شكل ٩٥ ص ٨٢ وشكل ٩٦ ص ٨٣).

العمارة المدنية: قصور القاهرة ودورها:

رغم أنه لا يوجد شيء من آثار قصور القاهرة الفاطمية الأولى فإن التنقيبات الحديثة بينت أنها من طراز المباني ذات الفناء المركزي المكشوف، المتعدد الوحدات (فريد شافعي، شكل ٨١ ص ٦٨). ويستدل من إطلاق اسم الإيوان على بعض الوحدات تأثر المباني الفاطمية بالنماذج الفارسية (كونل، ص ٥١).

وعلى نفس النسق كان تخطيط الدار العربية في العصر الفاطمي، إذ تكونت من فناء مركزي مكشوف على جانبيه إيوانان متقابلان، ومع مرور الوقت قلت مساحة الصحن فتحول مع الإيوانين إلى قاعة عن طريق تغطيته بالسقف، وصارت القاعة الوحدة الرئيسية في الدار، وإن حدث ذلك فيما

بعد على عهد المماليك، وكانت تطل مع غيرها من وحدات الدار مثل المقعد على الفناء الكشوف (فريد شافعي، ص ٦٨ - ٧١).

ويظهر الأثر الفاطمي في العمارة الصقلية، كما في كاتدرائية سيفالو Cefalu التي بنيت سنة ١١٣١ م/٥٢٦ هـ والتي جمعت من الخارج عناصر معمارية من شمال أوروبا إلى جانب عناصر الطراز الإسلامي المتمثلة في العقود المدببة في الداخل، مع الفسيفساء البيزنطية ( كيدسون Kidson، ص ٥٦).

**الزخرفة المعمارية والفنون الصغرى:**

مما تقدم يمكن القول إن الزخرفة الفاطمية المعمارية تتلخص في النحت أو النقش في الجص، وإن وحدات تلك الزخرفة عبارة عن تفريعات نخيلية وتوريق مراوح نخيلية وتوريق خط كوفي مشجر، والسمة الغالبة عليها الكثافة وملء الفراغ (ديماند، ص ١٠٧)، وذلك بطريقة لم تكن معروفة في مصر قبل العصر الفاطمي، كما ظهر المقرنص لأول مرة في مصر (نعمة علام، ص ٨٧).

ويبين النحت على الخشب بداية انحسار التقاليد الطولونية، وقيام طراز زخرفي فاطمي جديد. وموضوعات الزخرفة الفاطمية هي الكائنات الآدمية والحيوانية، وسط أرضية من التوريق. وعلى أواخر أيام الفاطميين وصلت زخرفة النحت في الخشب ذروة الاتقان مع الميل إلى ملء مساحات كبيرة، وهو ما يظهر في محراب السيدة نفيسة حيث الزخارف النباتية والأشرطة الهندسية التي تكون أشكالاً متنوعة، كثيرة الأضلاع. وهذا الاتجاه سيبلغ مداه على أيام المماليك.

ولقد انتقل طراز الزخرفة الفاطمية في الخشب من القاهرة إلى صقلية، وأهم النماذج لذلك هو باب الماراتورانا في بلرم، وكذلك سقف الكابيلا

بالاتينا (كنيسة القصر) الذي تمّ على عهد روجر الثاني النورمندي في القرن ١٢ م.

وعلى نفس النسق ازدهر الحفر على العاج والعظم حيث صنعت صناديق مطعمة بالعاج، ذات موضوعات آدمية وحيوانية. واستمرت الأساليب الفاطمية هذه طول العصرين الأيوبي والمملوكي في القرنين الـ ٧ والـ ٨ هـ/١٣ ـ ١٤ م، وإن كانت الزخرفة قد اقتصرت وقتئذٍ على الأشكال النباتية والهندسية.

وفي التصوير والرسوم الجدارية ظهرت مدرسة فاطمية لها أسلوبها الخاص المختلف عن أسلوب سامرا. وكان من فناني هذه المدرسة ابن عزيز والقصير اللذين تعهدا برسم صورتين لقينتين إحداهما كأنها تدخل في الحائط والأخرى كأنها تخرج منه (أرنولد، ص ٢٢). وظهرت كذلك مدرسة لتزيين الكتب بالصور ربما كانت امتداداً لما كان قد بدأ بالشام من تحلية المخطوطات بالصور في القرنين الـ ٣ والـ ٤ هـ/ ٩ ـ ١٠ م (ديماند ص ٤١).

وظهرت الاتجاهات الزخرفية الفاطمية في التحف المعدنية البرونزية من مصبوبة في شكل حيوانات أو مطروقة كالأباريق والمباخر والشمعدانات وغيرها مما نقش بالكتابة وجامات الحيوان. ومع نهاية الدولة الفاطمية هاجر في أواخر القرن السادس /١٢ م كثير من صناع الموصل، إلى الشام ومصر ودخلوا في خدمة الأيوبيين. وكان من إنتاج العصر الأيوبي أواني معدنية تحمل زخارف مسيحية مما يعني تسامح الأيوبيين الديني (ديماند، ص ١٥٤).

وفي صناعة الخزف يلاحظ أن صناعة البريق المعدني قد تدهورت فيما بين القرن الـ ٥ والـ ٦ هـ/١١ ـ ١٢ م، مما ترتب عليه هجرتها شرقاً نحو إيران وغرباً نحو الأندلس. ومع ذلك فقد ظل تزجيج الخزف الصيني في مصر الفاطمية، كما صنعت أنواع من الخزف الصيني الشفاف (كونل، ص ٥٤). أما أشهر مراكز إنتاج الزجاج والبلُّور في مصر الفاطمية فكانت

الفسطاط والفيوم والإسكندرية. وتعتبر زخرفة الزجاج برسوم البريق المعدني المعروفة في صناعة الخزف من أهم التطورات التي عرفتها الصناعة (ديماند، ص ٢٣٥، كونل ص ٥٣٦).

وفي صناعة النسيج ظلت مصر، كما كانت في العصور القديمة، متفوقة في صناعة الكتان، الذي ظل أهم صادراتها. وأهم مراكز الإنتاج الفاطمية هي تنيس ودمياط. أما أهم الإنتاج فيتمثل في الكتان الرقيق المحلى بالأشرطة الحريرية. كما انتجت المصانع الحكومية المعروفة بالطراز، أقمشة ثمينة منه، مزركشة بالذهب لحساب البلاط الخلافي. ومن أشهر ثياب تنيس الثمينة: القصب الرقيق للعمائم والبوقلمون الذي يتغير لونه مع الحركة (ناصر خسرو، ص ٧٧، (ديماند، ص ٢٥٠).

أما عن زخرفة الطراز فكانت تحوي عناصر هندسية وحيوانية تحف بها كتابات كوفية عباسية الأسلوب. ولقد تطورت النقوش الكوفية إلى خط مشجر ينتهي بتفريعات مراوح النخيل. واعتباراً من القرن الـ ٦ هـ / ١٢ م تحولت الكتابة إلى النسخ اللين، وإن ظل أسلوب الزخرفة دونما تغيير (ديماند، ص ٢٥٥).

ولقد دخلت صناعة النسيج الفاطمية إلى صقلية حيث أقيمت مصانع حكومية كمصانع الطراز في مصر، وإن غلب الطابع البيزنطي عليها إذ كان الإنتاج يوجه إلى حاجات الكنيسة. ومن أشهر النماذج عباءة التتويج التي صنعت سنة ٥٢٨هـ/١١٣٣م لروجر الثاني في بلرم، وبها صورة أسد يفترس جملاً (كونل، ص ٥٦، ديماند، ص ٢٧٣).

**الطراز السلجوقي:**

يعتبر الفن السلجوقي استمراراً لفن دولة الخلافة العباسية الفارسي النشأة، وخاصة بعد أن استقر السلاجقة في بغداد سنة ٤٤٧ هـ/١٠٥٥ م، لكي يخلفوا البويهيين، ويستمروا في سيطرتهم على الخلافة سنة

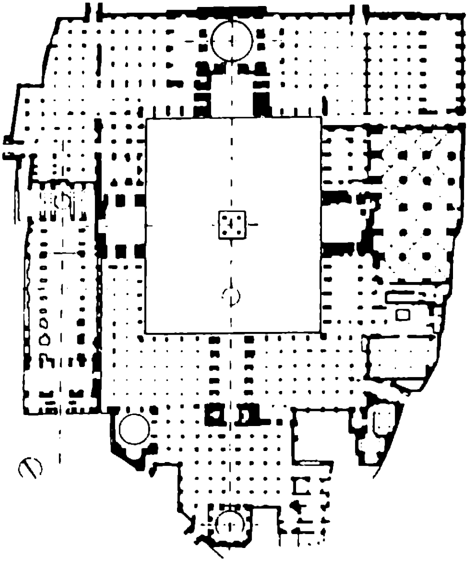
٥٥٢ هـ/١١٥٧ م.

والمهم أن السلاجقة أدخلوا الكثير من المستجدات على الفن العباسي في طرازه الفارسي، سواء كان عمارة أو زخرفة أو فنون حرفية. ففي العمارة بالغوا في استخدام الأواوين، كما اهتموا بالواجهات والبوابات والمآذن العالية، والقباب المرتفعة. هذا، كما كان لهم الفضل في نشر بناء المدارس والأضرحة في سائر أرجاء العالم الإسلامي. ولقد كانت لهم مستحدثاتهم أيضاً في الفنون الصغرى كما في النحت والحفر في الخشب حيث طوروا المنبر واستكملوا عناصره، وكان لهم فضلهم في تطوير صناعة السجاد ذي العقدة الشبيه بالفروة من حيث إنه فن أهل البوادي والسهوب. كما كان لهم أثرهم في فن التصوير حيث ظهر تصوير الكائنات الحية في شكلها الإسلامي الأصيل. وكان لكل ذلك أثره ليس في المشرق فقط، بل وفي الأناضول وسوريا وحتى مصر.

## العمارة الدينية:

### مسجد الجمعة بأصفهان:

يعتبر مسجد أصفهان النموذج لمساجد العصر السلجوقي، وذلك إنه من نتاج العصر الذهبي الذي ظهر فيه الوزير نظام الملك (ت ٤٨٥ هـ/١٠٩٢ م). والمسجد قديم أصلاً، ولكن السلطان ملكشاه جدده حوالي سنة ٤٦٥ هـ/١٠٧٢ م (نعمة علام، ص ١٠١). والجامع من النوع ذي الصحن المركزي المكشوف، له باب خارجي مرتفع يؤدي إلى الصحن الذي تحيط به ثلاثة أروقة تتوسطها ثلاثة أواوين. وإيوان الصحن ينفتح على بهو يؤدي إلى إيوان المحراب، الذي يأخذ شكل مشكاة واسعة (بوركات، ص ١٦٤). وإيوان المحراب، بدعاماته الضخمة التي تحمل القبة، يقسم بيت الصلاة إلى ثلاث قاعات منفصلة مما يضر بوحدته واتساع فضائه.



شكل (٢٧): مسجدي جامع بأصفهان (عن جروبه).

والظاهر أن إيوان المحراب الحالي يرجع فعلاً إلى العصر السلجوقي (كونل، ص ٦٦) وإن كانت كسوة الجص المغشى بها المحراب ترجع إلى العصر المغولي (سنة ٧٠٧ هـ/١٣١٠ م) (كونل، ص ٩٢). أما عن تجديد المسجد الأخير فيرجع إلى عصر الشاه عباس الصفوي (فيما بين ١٦٢٨ - ١٦٢٩ م) (بوركارت، ص ١٦٨). والمهم أن طراز الجامع ذي الصحن الذي تتوسطه الأواوين، والذي يتوسط المصلى فيه إيوان المحراب، أصبح طراز المساجد في العصر السلجوقي كما في مسجد قزوين (٥٠٩ هـ/١١١٥ م)، ورادستان (٥٧٦ هـ/١١٨٠ م).

وفي عصر أتابكة السلاجقة، في العراق والشام بقي لنا جامع الموصل

الكبير الذي أعاد بناءه نور الدين (سنة ٥٦٦-٥٦٨ هـ/ ١١٧٠ - ١١٧٢ م). والمسجد مشيد على دعائم مثمنة الشكل، ومئذنته الأسطوانية المعروفة بالحدباء مشيدة بالآجر على قاعدة مكعبة وتنتهي بقبيبة أشبه بالخوذة (كونل، ص ٦٦).

أما عن عمارة المساجد السلجوقية في الهند في القرن الـ ٧ هـ/١٣ م، كما في دلهي وأجمير، فهي متأثرة بالمؤثرات المحلية المقتبسة من بعض المعابد الهندوسية، مثل الأسوار العالية المرفوعة أمام أبهاء الدعائم، والتي توجد فيها أبواب ذات عقود مدببة فارسية الطراز. كما يظهر الأثر المحلي في المآذن ذات الطراز الوطني ومن أشهرها قطب منار حيث يتحول البرج الإيراني السلجوقي المضلع إلى مئذنة تضيق مع الارتفاع (كونل، ص ٦٩).

المدارس:

وتعتبر المدارس أهم المستحدثات المعمارية التي أتحف بها السلاجقة عالم الإسلام. فالفضل يرجع إلى نظام الملك في نشر المدارس في مدن المشرق، كما في نيسابور وطوس وبغداد، وذلك بهدف مقاومة انتشار مذاهب الاسماعيلية المتطرفة في البلاد. ومما يؤسف له أنه لم تصلنا مدرسة من مدارس النظام، وإن كانت نظامية بغداد التي بناها فيما بين سنة ٤٥٧ - ٤٥٩ هـ/١٠٦٥ - ١٠٦٧ م، وأنفق عليها ستين ألف دينار، وأوقف عليها الأسواق والضياع والخانات (الفنادق) والحمامات، هي التي أذاعت صيته ورفعت من شأنه.

أما عن مستنصرية بغداد التي بنيت سنة ٦٣٠ هـ/١٢٣٢ م على أساس تخطيط يسمح بتدريس المذاهب الأربعة، فهي ذات صحن مركزي مستطيل، وإيوان عرضه ستة أمتار في ضلع القبلة الضيق، وعلى جانبي المستطيل قاعتان ربما كانتا للدرس ثم حجرات سكنى الطلاب المكونة من طابقين (كونل، ص ٦٤).

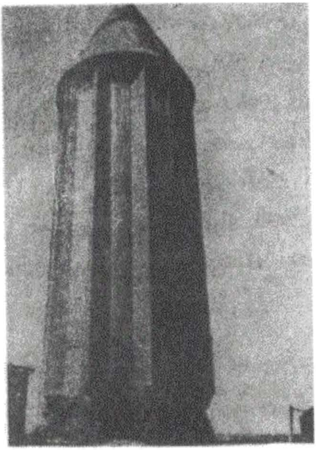
ومن بغداد انتشر نظام المدارس ذات الأواوين إلى آسيا الصغرى وبلاد

الشام حيث المدرسة النورية (سنة ٥٦٨ هـ/١١٧٢ م). ومن الشام نقل صلاح الدين الطراز إلى مصر (كونل، ص ٦٥) حيث بقيت من العصر الأيوبي المدرسة الكاملية (٦٢٢ هـ/١٢٢٣ م). وبلغت المدارس في مصر أوج ازدهارها الفني على عهد المماليك حيث تعتبر مدرسة السلطان حسن (٧٥٧ هـ/١٣٥٦ - ٧٦٢ هـ/١٣٦١ م) أعظم معابد الإسلام كما يرى المقريزي، وهي التي جمعت بين عنصر الإيوان الفارسي الضخم وتخطيط المدرسة السلجوقية، وطراز العمارة المملوكية بزخارفها الجدارية.

المقابر والأضرحة:

وإلى السلاجقة ينسب نشر نظام الأضرحة، مما يعني أنهم ربما أتوا بعاداتهم الجنائزية من آسيا الوسطى، حيث ظهرت أضرحتهم شبيهة بساحات الاحتفال المعروفة عندهم باليورت Yourt (بوركارت، ص ٩٤). وأضرحة العصر السلجوقي تأخذ شكل الأبراج المستديرة والمضلعة مما يقوم على قواعد مستديرة أو مضلعة. ويأخذ بعضها شكل المخروط في أعلاه والبعض الآخر شكل القبة (كونل، ص ٦٠، نعمه علام، ص ١٠٣) (شكل ٢٨). وفي الموصل بالعراق يتخذ ضريح الإمام يحيى (٦٣٧ هـ/١٢٣٩ م) الشكل المكعب وقمته عالية أشبه بسطح الخيمة. وفي بغداد يقوم ضريح الست زبيدة (قرن ٦ هـ/١٢ م) على قاعدة مثمنة، ومثله قبر نور الدين بمدرسة النورية بدمشق (كونل، ص ٦١ - ٦٢). وفي مرو يوجد ضريح السلطان سنجر (ت ٥٥٢ هـ/١١٥٧ م)، وفي طوس قبر الغزالي (ت ٥٠٥ هـ/١١١١ م). وفي الهند اتخذت أضرحة القرن الـ ٨ هـ/١٤ م شكل المقابر الفارسية ذات القباب، وإن كان لها طابع المدفن المحصن بفضل الأسوار الشديدة الانحدار والأبراج في الأركان، وإن كانت القبة لها شكل محلي (كونل، ص ٦٢ - ٦٣).

ولقد انتشرت المقابر في سمرقند أيضاً مثل مقبرة شاهي زنْده. أما عن مقابر مصر التي بالقرافة فقد ذاعت شهرتها على أيام الأيوبيين حتى أنها كانت محط أنظار القادمين من الرحالة والزوار، وذلك قبل أن تصبح قرافة القاهرة في



**شكل (٢٨): ضريح بشكل برج في جرجان (عن كونل).**

العصر المملوكي مدينة حقيقية للموتى (بوركارت، ص ٩٧)، وإن كانت في نفس الوقت مسرحاً للأحياء ومرتعاً للزوّار.

**العمارة الحربية:**

لما كان السلاجقة أهل حرب وجهاد فإنهم اعتنوا ببناء التحصينات والأسوار والقلاع، فلقد جددوا أسوار بغداد القديمة، أما عن سور دمشق وقلعتها فهي من أعمال نور الدين. هذا، كما حصّن صلاح الدين مدينة القدس بعد فتحها سنة ٥٨٣ هـ/١١٨٧ م (كونل، ص ٦٩)، وشرع أيضاً في إحاطة القاهرة بسور كبير، وبناء قلعة الجبل (كونل، ص ٦٩، فريد شافعي، ص ١١٠ - ١١١).

ولقد كان للسلاجقة إبداعاتهم في فنون العمارة الحربية، مثل: الباب من نوع الباشورة ذي الانعطافات، والباب المدرج، وبرج المطار الخاص

بالحمام الزاجل (فريد شافعي، ص ١١٠ - ١١١).

**القصور والخانات:**

مما يؤسف له أنه لم يبق من قصور السلاجقة في المدن المختلفة إلا قليل من آثارها. ففي بغداد بقي قسم من إيوان القلعة (كونل، ص ٧٠)، وفي الموصل بقيت بعض آثار قصر قرة سراي الذي بناه بدر الدين لؤلؤ (٦٣٠ هـ/١٢٣٣). وتتلخص أهميته في زخرفة الجص البارز حيث الشخوص في المشكاوات كأنها تماثيل (كونل، ص ٧٠، أرنولد، ص ٢٤). وفي قونية وصلنا طلل من القصر المشيد سنة ٥٥١ هـ/١١٥٦ م، في شكل طبقة من برج على شكل مقصورة قائمة على حوامل مقرنصة (كونل، ص ٧٠).

أما عن النماذج الهندية من القصور السلجوقية فأقدمها وأهمها هو قصر رانود المبني على أساس الصحن المركزي ذي الايوانك الواطئة في ثلاثة جوانب، وبناء رئيسي من طبقتين في الجانب الرابع، وهو من بناء آخر القرن الرابع الهجري /١٠ م على ما يظن (كونل، ص ٧١). ولقد بقيت أطلال بعض بوابات قصر هزار سوتون (الألف عمود) في دلهي وهو من مباني مطلع القرن الـ ٨ هـ/١٤ م، وكذلك بقايا قصور فيروز شاه بالقرب من دلهي القديمة، وهي من مباني النصف الثاني للقرن الـ ٨ هـ/١٤ م.

وإذا لم تكن قد بقيت لنا من الخانات السلجوقية في العراق وفارس ما يدل على طبيعة عمارتها، فقد بقيت نماذج جيدة منها في آسيا الصغرى، ونظامها عبارة عن حجرات مقبوة تدور حول الصحن الذي يتوسطه مصلى صغير. والمثل لذلك سلطان خان في طريق قونية (٦٢٦ هـ/١٢٢٩م) (كونل، ص ٧٢).

**الزخرفة المعمارية والفنون الصغرى:**

اهتم السلاجقة ببوابات بناياتهم فزادوا في حجمها وفي بروز عقدها، كما أدخلوا المآذن فيها، ووجهوا عنايتهم إلى زخارفها فطوروها وجددوا في

تكويناتها وعناصرها من المقرنصات والأشرطة المزينة بالنقوش الكتابية والزخارف الهندسية والمراوح النخيلية (كونل، ص ٧٣ ـ ٧٤). وتوجد أهم النماذج في مدرسة في صيرجاني وجامع لارنده وسلطان خان في آسيا الصغرى. وفي العصر العثماني بلغت البوابات أفضل أشكالها، كما في جامع قطب الدين.

ومن أهم مظاهر الزخرفة الجدارية في العمارة السلجوقية: الميل نحو العناصر الآدمية والحيوانية في النحت في الحجر أو الجص بشكل بارز، إلى جانب التوريق والنقوش الكتابية المورقة والمشبكات الهندسية (ديماند، ص ٩٦، مارسيه، الفن الإسلامي، الترجمة، ص ١٠٤). ومن النقوش الكتابية المورقة ما ينتهي برؤوس حيوانات مفترسة يرجع أصلها إلى أواسط آسيا (ديماند، ص ٩٩).

وفي ميدان الفنون الصغرى استمرت تقاليد النحت على الخشب في صناعة المنابر، وإن كان حفر الخشب قد بلغ درجة الكمال في آسيا الصغرى، كما في منبر علاء الدين بقونية (٥٥٠ هـ/١١٥٥ م).

وفي أعمال الخزف كانت الري من أشهر المراكز بعد أن أخذت الصناعة من القاهرة، وابتكرت أنواعاً من الزخرفة من الحزّ والحفر والرسم فوق الدهان وتحته (ديماند، ص ١٨١ ـ ١٨٢). وأصبحت قاشان من مراكز الخزف المزدهرة على أيام السلاجقة والخوارزمشاهيين (ديماند، ص ١٩٠)، كما صارت الرقة مركزاً هاماً لخزف البريق المعدني خلال القرنين الـ ٦ والـ ٧ هـ/١٢ ـ ١٣ م (ديماند، ص ١٩٥، كونل، ص ٨١). هذا كما اشتهرت الموصل بفخارها المتنوع من مزجج أو مزخرف بأسلوب الصبّ أو الحز (كونل، ص ٨١).

وفي أعمال المعدن استمرت التقاليد الساسانية وإن ظهرت في الزخرفة أشكال جديدة مبتكرة، من: آدمية ورسوم طيور وحيوانات إلى جانب

التوريقات النباتية والضفائر والكتابات على أرضية من التفريعات النباتية الدقيقة (ديماند، ص ١٤٣). ولقد ازدهر التكفيت بالفضة والنحاس في القرنين الـ ٥ والـ ٦ هـ/١١ ـ ١٢ م في هراة، كما ازدهرت الصناعة في العراق وإيران في القرن الـ ٦ هـ/١٢ م ثم إنها انتقلت إلى الجزيرة والموصل حيث عرفت بالكتابات ذات الحروف المنتهية بأجسام أو رؤوس آدمية أو حيوانية مثلما كان في هراة. وفي القرن الـ ٧ هـ/١٣ م وعلى أيام آل زنكي أصبحت الموصل أهم مراكز تكفيت التحف المعدنية (كونل، ص ٨٠، ديماند، ص ١٥١).

وفي مجال صناعة البسط والنسيج يرجع الفضل للسلاجقة في إدخال صناعة السجادة المعقودة الشبيهة بالفروة، وازدهرت الصناعة في فارس ثم في آسيا الصغرى السلجوقية حيث أشرفت على الانتاج الكبير طوائف الصناع. أما عن المنسوجات فقد تقلص الأسلوب الساساني وحل محله أسلوب إسلامي جديد يتخذ في الزخرفة الوحدات النباتية والمراوح النخيلية. واعتباراً من القرن الـ ٧ هـ/١٣ م تخصصت كل من بغداد والموصل في الأنواع الراقية من أقمشة الحرير الموشى بالذهب، وبلغ الأمر إلى حد إعطاء اسم الموصلي (الموسلين) للأنواع الفاخرة منه. هذا كما نازعت بلرم بصقلية بغداد فيما بعد، واستخدمت الزخارف الحيوانية المحورة من العنقاء والأسود مع الرسوم النباتية والنقوش الكوفية.

ولقد تطور الخط الكوفي الإيراني في المصاحف السلجوقية خلال القرنين الـ ٥ والـ ٦ هـ/١١ ـ ١٢ م. وبلغ التذهيب غايته في القرن الـ ٧ هـ/١٣ م في إيران حيث ظهر خط «التعليق» الذي تميل حروفه من اليمين إلى اليسار في اتجاهها من أعلى إلى أسفل (ديماند، ص ٧٥).

وعلى أيام السلاجقة ظهرت المدرسة الإسلامية الأولى لفناني الصور المصغرة (المينياتور)، نتيجة طبيعية لظهور ترجمات كتب العلوم الطبية والنبات والحيوان ذات الصور التفسيرية، والتي ربما ظهرت في شرق التركستان

(كونل، ص ٧٩) حيث يظهر أسلوب الرسم مستمداً من التقاليد الساسانية والشرقية المسيحية (ديماند، ص ٤٢). وأهم النماذج هي مقامات الحريري التي توجد منها نسخ مؤرخة ومسجلة باسم الخطاط الرسام. ومما تحسن الإشارة إليه أن هذه المنمنمات الأولى تعتبر الخطوات المبكرة في المسيرة نحو فن التصوير في العصر المغولي والتيموري حيث يظهر تعدد صفوف الأشخاص والخيول في مقدمة المنظر ومؤخرته إلى جانب الملابس المخططة وكثرة الألوان.

## فنون ما بعد الخلافة

**الطراز الفارسي المغولي:**

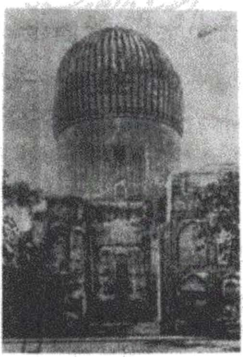
كانت نهاية الدولة السلجوقية في المشرق، وقيام الدولة الخوارزمشاهية التي لم تلبث أن سقطت أمام أول اختبار لها مع مغول جنكيزخان، إيذاناً بسقوط الخلافة في بغداد. أمام الموجة المغولية الثانية بقيادة هولاكو (٦٥٦ هـ/١٢٥٨ م). ورغم ما قد يقال من أن المغول قضوا على التراث العباسي في بغداد، فالحقيقة أن خلافة بغداد كانت قد ضعفت سياسياً فلم تعد أكثر من ولاية سلجوقية صغيرة، وبالتالي فإنها كانت قد ضعفت حضارياً بعد أن قامت في المشرق مراكز حضارية هامة، من: الري وهراة وسمرقند. أما عن المغول فإنهم لم يلبثوا أن دخلوا في الإسلام وأمدوه بدماء جديدة، وتعصبوا لتراثه وفنونه، وخاصة على أيام الإيلخانيين في العراق وفارس الذين اتخذوا من تبريز عاصمة لهم، وظهروا بمظهر رعاة الفنون ثم خلفائهم التيموريين الذين استقروا في سمرقند ودفعوا التقدم الفني في إيران الشرقية وما وراء النهر إلى مستوى النهضة.

وهكذا يحق القول إن العصر المغولي لم يسجل انقطاعاً عن العصر السابق، وإن فنون العصر المغولي كان استمراراً للتقاليد السلجوقية مع ما كان قد طرأ عليها من التغيير تبعاً لتغير ظروف الزمان والأحوال. وهكذا ظلت مادة البناء هي الأجر، واستمرت القبة المدببة والمخروطية عنصراً مميزاً

من عناصر العمارة المغولية، إلى جانب استخدام المقرنصات في البناء والزخرفة جميعاً. ولقد نالت الزخرفة الجدارية عناية بالغة، فشملت التكوينات الهندسية والتوريقية، كما زاد التأنق في كسوة الجص الجدارية، من: الأشرطة الزخرفية والنقوش الكتابية من كوفية ونسخية (فريد شافعي، ص ١٣٠).

المقابر الملكية:

ويظهر استمرار التقاليد السلجوقية في اهتمام المغول الكبير بالمباني الجنائزية المتمثلة في الأضرحة والمقابر، التي أخذت شكل البرج الذي عرفه السلاجقة في منشآتهم. والمثل لذلك قبر بنات هولاكو في مراغة (آذربيجان)، وقبور الأئمة بالقرب من قمّ (كونل، ص ٨٧). ومن أهم الأضرحة التذكارية مقبرة أولجايتوخان (٧٠٤ - ٧١٦ هـ/١٣٠٤ - ١٣١٦ م) في سلطانية، قرب تبريز، وهي عبارة عن قاعة مربعة ذات زوايا نجمية، مغطاة بقبة مدببة على هيئة المئذنة. أما عن قبر سنجر الثاني فهو بفضل رشاقة عمارته وجمال قبته المكسوة بالخزف الأزرق الفيروزي يعتبر من أجمل العمائر المغولية (مارسيه،



شكل (٢٩): ضريح تيمور في سمرقند (عن كونل).

الترجمة، ص ١٧١). وأشهر الأضرحة المغولية وأروعها هو مدفن تيمورلنك (٧٩٢ ـ ٨٠٧ هـ/ ١٣٩٠ ـ ١٤٠٥ م)، وهو يأخذ شكل البرج القائم على قاعدة مثمنة، فوقها أسطوانة وقبّة مفصصة (محززة)، مشدودة نوعاً ما على هيئة الخيمة مع واجهة إيوان (كونل، ص ٨٨، مارسيه، الترجمة، ص ١٧١) (شكل ٢٩).

المساجد:

المسجد الكبير في فيرامين:

استمرت التقاليد السلجوقية كما هي في مسجد الجمعة بأصفهان، متبعة في مساجد العصر المغولي مثلما يظهر في جامع فيرامين (جنوب طهران) الذي شيده الملك أبو سعيد (٧٢٢ هـ/١٣٢٢ م). والجامع ذو صحن مركزي تؤدي إليه بوابة إيوان. وإيوان القبلة الذي يشكل المدخل الفخم للمصلى أكثر ارتفاعاً من الجانبين. أما المصلى فهو عبارة عن قاعة واسعة ذات قبة تكتنفها أروقة مغطاة بقبوات نصف أسطوانية. والقبة قائمة على قاعدة مربعة تتحول إلى الشكل المستدير عن طريق المقرنصات المتوالية. أما العقود فهي من النوع الفارسي، من المدبب اللين والمدبب المستقيم.

ولا يختلف كل من مسجد جوهر شادي الذي يضم رفات الرضا بمشهد (٨٢١ هـ/١٤١٨ م)، حيث ترتفع المئذنتان على طرفي إيوان القبلة في الواجهة، والمسجد الكبير في يزد (٧٧٧ ـ ٨٤٦ هـ/١٣٧٥ ـ ١٤٤٢ م) الذي تحيط بصحنه الأروقة والأواوين عن جامع فيرامين.

ولقد تطورت عمارة المسجد في العصر التيموري متأثرة بالأضرحة الكبرى، فانتشر المسجد ذي القباب والذي لا يوجد به صحن. وأهم الأمثلة هو المسجد الأزرق بتبريز (٨٧٣ هـ/١٤٦٨ م)، ذي الواجهة الفخمة بمئذنتيها العاليتين، وكسوة الخزف الزرقاء الرائعة. ومن أمثلة هذا الطراز مسجد كاليات في بخارى، ومسجد الجمعة في سمرقند، الذي شيده تيمورلنك على

أعمدة حجرية وله أربع مآذن (كونل، ص ٨٩).

المدارس:

ولم يطرأ على المدارس تغيير يذكر، وإن كان معظم ما وصلنا منها في حالة خربة، والمثل لذلك مدرسة المرجانية في بغداد (منتصف القرن الـ ٧هـ/١٣ م)، وهي ذات صحن تدور حوله قاعات الدرس والمساكن والمصلى والمدفن، ثم مدرسة خرجرد (على حدود أفغانستان) (منتصف القرن الـ ٩ هـ/١٥ م)، والتي يتوسطها صحن تحف به أربعة أواوين مقبوة ويتقدمها واجهة مرتفعة ذات مئذنتين (كونل، ص ٩٠).

القصور:

والعمارة المدنية غير معروفة بشكل مقبول نتيجة لزوال معظم القصور التي كانت تزهو بها بغداد وتبريز وسلطانية وسمرقند (كونل، ص ٩١). هذا، وإن كانت قد وصلت إلينا أطلال قصر كش (كاش) الذي بناه تيمورلنك جنوب سمرقند، والذي يوصف بأنه له بوابة فخمة تؤدي إلى دهليز بإيوان يشرف على فناء مركزي يقابله إيوان آخر. وكان ارتفاع الإيوان خمسين متراً، كما كان مدعماً بأبراج أسطوانية (مارسيه، الترجمة، ص ١٧٤).

أما عن الخانات فلم يصل إلينا إلا بعض بقايا «خان أرتمة» ببغداد (٧٦٠ هـ/١٣٥٩ م)، وهو مؤلف من بهو مقبو تحف به طبقتان من الغرب يربطهما مجاز (كونل، ص ٩٢).

الزخرفة والفنون الصغرى:

إذا لم يكن قد طرأ تغير على العمارة، فإن العناية كانت بالغة بالزخرفة، وإن لم يصبها تجديد في الأسلوب. فلقد شاع استخدام المقرنصات، والتغشية بالجص، وخاصة في محاريب المساجد والأضرحة، كما في محراب مسجد الجمعة بأصفهان (٧١٠ هـ/١٣١٠ م)، حيث أصبحت الحلية نوعاً من الكسوة الثمينة وإن كانت منفصلة عن البناء. وعلى عهد

التموريين بلغت تلك الكسوة إلى درجة الكمال كما في الجامع الأزرق بتبريز حيث جمعت إلى اتقان الصناعة رشاقة زخرف الأرابسك، بما يحويه من الكتابة والخطوط الهندسية وزينة التوريق النباتية.

ولقد ظل إنتاج الخزف يتتبع أساليب القرن الـ ٧هـ/١٣م، من الرسم تحت الطلاء، والزخارف البارزة والرسم فوق الطلاء بالبريق المعدني. وظهرت أجمل نماذج البريق المعدني في الري وقاشان، كما ظهرت، في بلاطات المحاريب وفي الأواني حيث غزت العناصر الطبيعية زخرفة البريق المعدني في ختام القرن الـ ٧ هـ/١٣م، بتعبيرات مجردة من التفريعات النباتية والمراوح النخيلية (ديماند، ص ٢٠٢).

أما عما يعتبر انقلاباً حقيقياً في الطراز المغولي، فهو ما يتعلق بما طرأ على فن التصوير في بداية القرن الـ ٨هـ/١٤م، من التأثير الصيني الذي يؤدي إلى رسم الأشياء قريبة من الطبيعة، من: أشكال السحب والغيوم، وبراعم زهرة اللوتس، ورسوم الحيوانات الأسطورية التي حورت معانيها الرمزية إلى مفاهيم إسلامية (ديماند، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠، كونل، ص ٩٥). ومن فارس انتقل هذا التأثير إلى الهند والأناضول. وفي القرن العاشر الهجري/١٦م أصبحت تلك الصور ضمن التراث الوطني في إيران (كونل، ص ٩٦).

والحقيقة أنه اعتباراً من أواخر القرن الـ ٨هـ/١٤م انتقلت زعامة مدرسة فن الكتاب والتصوير من بغداد إلى كل من العاصمتين الجديدتين: تبريز وسمرقند، حيث ازداد طراز التحلية وفرة في التكوين والزخرفة حتى أصبحت زخرفة الكتاب شبيهة بفسيفساء القاشاني في القباب والإيوانات (كونل، ص ٩٦).

وفي العصر التيموري نهض فن تجليد الكتب وزخرفتها حيث دخلت الموضوعات المغولية المفضلة مما يتعلق بالحيوان. وأدى الأثر الصيني إلى تطور

جديد انتهى بتطويع العنصر الحيواني الأسيوي إلى الشكل الإسلامي الصحيح، فصورت الملاحم الفارسية من الشاهنامة إلى المجنون، وكذلك مؤلفات في العلوم الطبيعية في سمرقند وهراة وشيراز، بينما تفوقت بخارى في الرسم بالفرشاة.

وأشهر مصوري العصر التيموري هو كمال الدين بهزاد الذي لقب بمعجزة العصر، والذي تتصف صوره بنشاط الحركة ومحاكاة الطبيعة (ديماند، ص ٥٨).

هذا، كما ظهر فن تصوير «أيقونوغرافي» حقيقي بمعناه الديني أي أن موضوعه صور الأنبياء والأولياء، مثل: صور النبي، ويوسف وزليخا، وهي الصور التي لا يعرف مصدر إيحائها على وجه الدقة (أرنولد، ص ٩٤).

وفي فن السجاد والنسيج استمرت التقاليد السلجوقية في منطقة القوقاز، ولكن ظهرت مستجدات في زخرفة الحيوان المغولية كالتنين يقاتل العنقاء، مما ظهر له مثيل في إيطاليا في منتصف القرن الـ ١٥م. وفي فارس بلغت الصناعة درجة النضج في العصر التيموري التالي حيث ظهر الديباج المقصب والموشى بالفضة، والمحلى بصفوف الحيوان مما بعث روحاً جديدة سرت في مصانع النسيج الإيرانية.

### الفن المملوكي في مصر والشام:

في مقابل دولة المغول في إيران قامت في أعقاب أتابكة السلاجقة والأيوبيين في مصر والشام دولة التركمان الشهيرة بدولة المماليك، والتي عاشت أكثر من قرنين ونصف القرن (٦٤٨ هـ/١٢٥٠ م - ٩٢٣ هـ/١٥١٧ م) مقسمة إلى دولتين: البحرية والبرجية. وخلال تلك الفترة تطور الفن المملوكي عن طريق تعرضه لتأثيرات متنوعة، من: تركية سلجوقية مغولية، ومغربية أندلسية اختلطت بالتقاليد الفاطمية المحلية (كونل، ص ١٠٤).

**المدافن:**

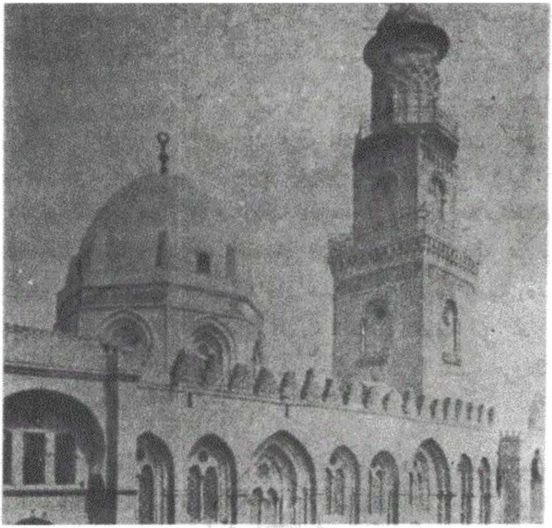
ويظهر التأثير السلجوقي في العمارة المملوكية في الاهتمام ببناء المدافن والمدارس إلى جانب المساجد. والمدفن المملوكي يبنى في شكل تربة مستقلة أو ضمن مجموعة معمارية مما يسمى «بالكليات» والتي قد تتضمن جامعاً ومدرسة وخانقاه ومدفناً ومستشفى ومكتباً وسبيلاً، مثل: مجموعة قلاوون (٦٨٤ هـ/١٢٨٥ م) أو مجموعة السلطان حسن (٧٥٧ هـ/١٣٥٦ م). وبشكل عام فإن منشأ المدفن المربع الشكل الذي تعلوه قبة هو غرب التركستان. ويكون الانتقال من المربع إلى الشكل المستدير في رقبة القبة عن طريق العقود المقرنصة في أركان المربع، والقبة مرتفعة في شكل قوس فارسي، وهي مزينة بالمفصصات أو بالمشبكات الهندسية أو النباتية (مارسيه، الترجمة، ص ١٨٩). وتعتبر القرافة في صحراء شرقي القاهرة، كما يقول كونل، أروع مدينة أموات في العالم.

**المسجد والمدرسة:**

**جامع بيبرس:**

عرفت مصر طراز المدرسة المقسمة إلى أربعة أقسام أو أواوين منذ العصر الأيوبي. ومن عمارة المدرسة والضريح اشتق طراز المسجد المملوكي الذي لا يهمل طراز المسجد القديم ذي الصحن المركزي المكشوف. وأهم النماذج وأقدمها هو جامع الظاهر بيبرس ٦٦٥ هـ/١٢٦٦ م المستوحى من تخطيط جامع الحاكم (الأقمر)، والذي هدم معظمه. فالجامع له ثلاثة أبواب بارزة في ثلاث جهات، والصحن المربع محاط بالأروقة من الجهات الثلاث، وللمصلى ستة أروقة عمودية على جدار القبلة، وثلاث بلاطات موازية لجدار القبلة، والمحراب مغطى بقبة. وفي أقصى الجانبين مدافن ذات قباب، والمئذنتان على الأبراج الملاصقة لباب المدينة (باب زويلة) (مارسيه، الترجمة، ص ١٩٠ ـ ١٩١).

ومن نفس طراز جامع بيبرس يذكر جامع الناصر بالقلعة



شكل (٣٠): واجهة مدرسة وضريح السلطان قلاوون بالقاهرة (عن جروبه).

(٧١٨ هـ/١٣١٨ م) وجامع السلطان المؤيد (٨١٩ هـ/١٤١٦ م). وفي القرن الـ ٩هـ/١٥ م، على عهد الجراكسة (البرجية)، ظهر طراز جديد للجامع الصغير الذي استغني فيه عن الصحن المكشوف (كونل، ص ١٠٥).

ومسجد قلاوون (٦٨٤ هـ/١٢٨٥ م) عبارة عن مجموعة معمارية بها المستشفى والجامع والمقبرة والمدرسة.

وأهم المدارس هي مدرسة السلطان حسن التي بنيت ابتداء من سنة ٧٥٧ هـ/ ١٣٥٦م، والتي يعتبرها المقريزي بحق أعظم معابد الإسلام. وتخطيط المدرسة عبارة عن صحن مركزي يحيط به أربعة أواوين كبيرة ذات قبوة مدببة، من أجل المذاهب الأربعة. والأواوين في هيئة صليبة وأكبرها

إيوان القبلة المخصص للحنفية. أما الأركان فتوجد بها مجموعة مبان للتدريس، ولكل بناية صحن صغير وقاعة للدرس وغرف للسكنى من عدة طوابق. والضريح في اتجاه القبلة ويخرج إليه من بابين على جانبي المحراب. ومدخل المدرسة عبارة عن دهليز ملتو يؤدي إلى الصحن المضيء كأنه كعبة من نور كما يقول بوركارت (مارسيه، الترجمة، ص ١٩١ - ١٩٢؛ كونل ص ١٠٦، بوركارت، ص ١٣٦). وباب المدرسة الذي تملأ أعلاه المقرنصات مفتوح في زاوية الواجهة الشرقية الفخمة، التي ترتفع إلى ما يزيد عن ستين متراً، وتزينها نقوش حجرية منتظمة داخل حشوات أو أشرطة رأسية (ديماند، ص ١١٠). هذا، وفي الداخل تعتبر أشرطة الكتابة الكوفية التي تجري في أعلى الجدران من أجمل النقوش الخطية في العالم، وأكثرها تعبيراً عن الكلمة الإلهية.

والخانقاه أشبه بالمدرسة من حيث الصحن المكشوف الذي يتوسطها والغرف المحيطة بها مع وجود المصلى (الزاوية) وكذلك الضريح. والمثل لذلك بناية بيبرس (٧١٠ هـ/١٣١٠ م) (كونل، ص ١٠٧؛ فريد شافعي، ص ١٢٤).

والحقيقة أنه بفضل المجمعات المعمارية المملوكية بالقاهرة ارتبط الضريح بالمسجد والمدرسة والخانقاه حتى كادت تزول الفروق بينها، وهو ما كان له أثره في سوريا أيضاً حيث زالت الفروق بين المسجد والضريح (كونل، ص ١٠٧).

**وكالة قايتباي:**

ونموذج الوكالة أو الفندق المخصص لنزول التجار يتمثل في وكالة قايتباي (٨٧٣ هـ/١٤٦٨ م) بالقرب من باب النصر. وهي تتكون من بناء مرتفع ذي أربع طبقات، له فناء داخلي كبير، وواجهة رائعة يتوسطها باب فخم محلى بالمقرنصات وتعلوها المشربيات المكونة من الخشب المخروط والمجمع

في شكل تكعيبات شفافة (كونل، ص ١١٢، فريد شافعي، ص ٢٤).

السبيل:

ومن بين وحدات الكليات المعمارية كان للسبيل دور هام في حياة المدينة. والسبيل المملوكي الذي عادة ما يكون ملحقاً بمدرسة الصغار المعروفة بالمكتب أو الكتاب، كان يتكون من حجرة لشرب السابلة. والماء ينصب في أرضية الحجرة المرتفعة على لوح من الرخام يعرف بالشاذروان قبل أن يسيل إلى شباك في أسفله حوض الماء الذي يعرف في طاسات النحاس المربوطة بالسلاسل (فريد شافعي، ص ١٢٣).

الحمام:

ومن الأمور المستغربة أنه لا يوجد للحمامات المملوكية إلا نموذج واحد في دمشق، ذلك أن حمامات القاهرة ترجع إلى العصر العثماني. والحمامات لا تختلف كثيراً عن الحمامات الرومانية القديمة من حيث حجرات الماء الباردة والدافئة والساخنة إلى جانب غرف خلع الثياب وقاعات الراحة والاسترخاء (فريد شافعي، ص ١٢٩).

القصور والدور:

ومما يؤسف له أيضاً أنه لم يصلنا من قصور المماليك إلا أثرين فقط هما داربشتاك (٧٤٠ هـ/١٣٣٩ م) وقصر قايتباي المتواضع (قرن ٩ هـ/١٥ م).

والدار عادة تحتوي على طبقة عليا للحريم، وقاعة تطل على مقصورة الفناء الداخلي الذي كانت توجد بجانبه حجرة الاستقبال التي تعرف «بالمنظرة».

وأخيراً يمكن تلخيص سمات العمارة المملوكية في العناية بالواجهات التي اندمجت فيها المآذن والزخرفة الداخلية، والاقتصاد في ارتفاع المآذن التي أصبحت تتكون من طابق أسفل مربع يعلوه عدد من الطبقات المضلعة

والمستديرة مع الاهتمام بتكبير القبة والمبالغة في استخدام المقرنصات في رقابها (كونل، ص ١٠٨، ١٠٩، ١١٠). كما أصبح المحراب المملوكي في شكل عقد مستدير أو مدبب يحيطه إطار مستطيل مليء بزخرفة فسيفساء الرخام. أما المنبر فلقد طرأ عليه تعديل هام إذ أصبح يصنع من الرخام، فصار عنصراً معمارياً مرتبطاً بالبناء عضوياً (كونل، ص ١١٠).

**الفنون التطبيقية:**

وبفضل تشجيع أمراء المماليك الذين كانوا حماة للفنون ازدهرت الصناعات الفنية الصغيرة، فبلغ النقش على الخشب درجة عالية من الإتقان، كما اشتقت أشكال جديدة من زخارف المراوح النخيلية والنباتية والهندسية إلى جانب موضوعات الحيوان. ولكن الصناعة تدهورت ابتداء من القرن التاسع الهجري /١٥ م (ديماند، ص ١٢٢، كونل، ص ١١٣).

وفي النقوش الكتابية ظلت الكتابة الماثلة في الخط الكوفي الفاطمي موجودة مع النسخ الذي أدخله الأيوبيون في مصر والشام. وعن طريق استخدام الكتابة في الرنوك المستديرة والبيضاوية تطورت كتابة النسخي لتنسجم مع الأفاريز اللينة والمدورة (كونل، ص ١١٢ - ١١٣). ولقد ازدهر الخط النسخي - الذي أصبح من سمات الكتابة المملوكية - بصفة خاصة في كتابة المصاحف وزخرفتها (كونل، ص ١١٦).

ولقد تقدم تجليد الكتب وزخرفتها بالضغط أو بختم الذهب، كما ابتكر تغطية الجلدة كلها بزخارف هندسية متشابكة بها نقط ذهبية (ديماند، ص ٨٦). وبلغ التطعيم بالعاج والعظم والصدف حد الروعة (ديماند، ص ١٣٧). ولقد ازدهرت أيضاً صناعة التكفيت التي أتت من الموصل إلى مصر في القرن الـ ٧هـ/١٣ م، وظهرت في الشمعدانات والقناديل والأباريق والمباخر وغيرها من أدوات المساجد والأدوات المنزلية (كونل، ص ١١٤ - ١١٧)، وكذلك تكفيت السلاح (كونل، ص ١١٨).

أما عن خزف البريق المعدني فقد توقفت صناعته في مصر، ورغم استقدام الخزافين من فارس والشام فقد ظلت الشام أكثر إنتاجاً من مصر (كونل، ص ١١٧؛ ديماند، ص ٢١٥). وفيما يتعلق بالزجاج المذهب والمطلي بالميناء فقد بلغت صناعته القمة في القرن الـ ٨هـ/١٤م، وخاصة في الشام حيث كانت دمشق وحلب من أهم مراكز الصناعة (ديماند، ص ٢٣٧ - ٢٤٢). وأهم مجموعة مملوكية من الزجاجيات تتمثل في المشكاوات المذهبة والمطلية بالميناء مما تحمل أسماء السلاطين. ولقد حدث تطور في أسلوب الصناعة عن طريق التأثر بالأساليب الصينية التي انتشرت مع دول المغول (ديماند، ص ٢٤٢).

ولقد تقدم فن طلاء المشكاوات والأواني بالميناء في عصر الناصر محمد واستمر إلى أواخر القرن الـ ٨هـ/١٤م (كونل، ص ٢٤٦). ومثل هذا يقال عن شغل المعادن وفن التحف حيث كانت دمشق وحلب والقاهرة من أهم المراكز. وتميزت الزخارف في التحف المعدنية بإضافة عناصر من الطيور كالبطات الطائرة على الشارات والرنوك، وبعض النباتات المستمدة من الفن الصيني (ديماند، ص ١٥٥).

وفي ميدان السجاد والنسيج فقد وصلتنا سجاجيد معقودة مما صنع في مصر في القرن الـ ٩ هـ/١٥م. وفي النسيج إذا كان نسيج الكتان الموشى بالحرير قد اندثرت آثاره، فقد ظهر طراز جديد من الحرير المتأثر بأسلوب الفن المغولي، كما تقدمت صناعة التقصيب في الشام. والمهم أن كثيراً من موضوعات الزخرفة بالحيوانات المتقابلة داخل أشكال بيضاوية كان لها تأثيرها في أوروبا وخاصة في الفنون الشعبية السلافية والاسكندينافية (كونل، ص ١٢٠).

## فنون المغرب والأندلس في عصور الطوائف:

ويقابل عصر المماليك في مصر والشام عصر دول الطوائف في بلاد المغرب والأندلس، أي ما بعد خلافة قرطبة الأموية وخلافة القاهرة الفاطمية،

والمقصود بذلك دول السلالات والأسر الحاكمة من البربر، اعتباراً من القرن الخامس الهجري / ١١ م، بدءاً بالمرابطين والموحدين وبني الأحمر النصريين، وانتهاءً بالحفصيين في تونس وبني عبد الواد في تلمسان ثم المرينيين في فاس حتى أواخر القرن التاسع الهجري / ١٥ م، حيث تطور الفن الإسلامي هناك إلى مزيج من الأندلسي المغربي. والملاحظ هنا أنه على عكس المشرق الإسلامي، الذي تأثر في العمارة بصفة خاصة، بالأساليب الفارسية التي تطورت مع مرور الوقت في إيران والأناضول والتركستان والهند، والتي ظهر أثرها أيضاً في مصر والشام، فإن بلاد المغرب والأندلس ظلت محافظة على التقاليد الفنية الأولى، المتمثلة في الطراز العربي، بعيدة عن المؤثرات الفارسية التي عرفها العصر العباسي إلا إلى حدّ محدود.

وهكذا كانت مساجد المرابطين والموحدين من طراز المسجد ذي الصحن المكشوف الذي تحيط به الأروقة، والذي لا يعرف نظام الإيوان الذي أصبح السمة المميزة للفن الإسلامي الشرقي اعتباراً من أواخر القرن الرابع الهجري / ١٠ م.

وتتصف مساجد المرابطين بأن الأروقة في بيت الصلاة تتجه عمودية من الصحن إلى جدار القبلة، كما كان الحال في كل من مسجدي القيروان والزيتونة في تونس، ومساجد قرطبة وغرناطة والمرية في الأندلس (بالباس، ص ١٧). ففي مسجد تلمسان (٤٧٥ هـ/١٠٨٢ م) ينقسم المصلى إلى ثلاثة عشر رواقاً تسير في اتجاه العمق، واثني عشر بلاطاً موازية لجدار القبلة. ولا يشذ عن هذه القاعدة إلا مسجد القرويين الذي أعاد المرابطون بناءه حيث تسير بلاطاته التسعة عشر موازية لجدار القبلة حسبما كان الأمر في مساجد الطراز الغربي الأولى، كما في دمشق والأقصى. وعلى هذا النسق سار الطراز الموحدي، اعتباراً من سنة ٥٢٦ هـ/١١٣٠ م، حيث سارت الأروقة عمودية على جدار القبلة، كما في جامع الكتبية بمراكش، الذي يحوي سبعة عشر رواقاً في اتجاه العمق.

وصحن جامع الكتبية يشبه صحن جامع قرطبة من حيث أن عرضه أكثر من عمقه، والرواق الأوسط فيه أكثر اتساعاً من سائر الأروقة، وكذلك الأمر بالنسبة لبلاط القبلة، والقبة فوق المحراب عند تلاقي الرواق الأوسط ببلاط المحراب (مارسيه، الترجمة، ص ١٤٤ ـ ١٤٨).

ولكن هناك فارق مهم بين العمارتين المرابطية والموحدية من حيث أن المرابطية تميل إلى التقشف بينها الموحدية، بفضل اتجاهاتها نحو العظمة، تمثل طرازاً جديداً يبلغ ذروته في الفخامة في أواخر القرن السادس الهجري/١٢ م في منارات جوامعه الكبرى، من كتبية مراكش إلى خيرالدا إشبيلة ومنارة حسان بالرباط، وذلك قبل أن يصل إلى ذروة الرقة في عمارة الحمراء بغرناطة في القرن الـ ٨ هـ/ ١٤م. والمنارات الثلاث ذات عمارة مبتكرة مشتقة من منار الاسكندرية القديم، إذ لا يصعد إلى أعلاها في درج بل في طريق دائري منحدر، معقود على سلسلة من القبوات القائمة على عقود متقاطعة تدور حول نواة وسطى تحوي عدداً من الغرف بعضها فوق بعض، وكل حجرة منها تكون طابقاً في بناء المنارة، فهي في جامع الكتبية ست غرف على ارتفاع ستة طوابق (جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، الترجمة، ص ١٦٥). وجسم المنار الذي يرتفع إلى حوالى سبعين متراً يحمل في قمته جوسقاً مربعاً قنديلي الشكل، في قمته عمود حديد به ثلاث كرات نحاسية مذهبة (مارسيه، الترجمة، ص ١٤٨ ـ ١٤٩).

والزخرفة في المنارات تتمثل في الأقواس المسدودة أو المحيطة بالنوافذ إلى جانب لوحات المشبكات. والعقد المفضل في العمارة المغربية هو الحدوي (حدوة الفرس)، وهو الشكل الذي أخذته المحاريب في المساجد. هذا، كما استخدم القوس المفصص كعنصر زخرفي، وكذلك المقرنصات التي انتشرت وتنوعت أشكالها. ولقد استخدمت الكتابة وزخرفة التوريق النباتية، وخاصة الكرمة والأكانتوس التي تستخدم عادة في الوضع الجانبي، والتي أصبحت الأساس في الزخرفة المرابطية والموحدية (مارسيه، الترجمة، ص ١٥٧).

أما عن عصر ما بعد الموحدين في المغرب، اعتباراً من مطلع القرن الـ ٧هـ/١٣ م، فقد بدت العمائر صغيرة الحجم بما يتناسب وتفتت البلاد إلى ثلاث دول وأكثر، بعد أن كانت امبراطورية واحدة مع الأندلس. وهكذا ظهرت مساجد تازة وفاس الجديد المرينية أصغر حجماً، وإن ظلت على شكلها السابق، من حيث: الصحن المستطيل، والأروقة المتجهة عمودياً على جدار القبلة، والعقود الحدوية على الدعائم المربعة.

ولكن مساجد المرحلة التالية في القرن ٨ هـ/١٤م تتصف بعودتها إلى نظام البلاطات الموازية لجدار القبلة، كما في دمشق والأقصى، والمثل لذلك جامع المنصورة المريني بالقرب من تلمسان (٧٣٧ هـ/١٣٣٦ م) حيث يشتمل بيت الصلاة على ثلاث بلاطات موازية لجدار القبلة، وثلاثة عشر رواقاً عمودية على جدار القبلة، إلى جانب الصحن المربع والقبة فوق المحراب. وكذلك الأمر بالنسبة لمساجد فاس حيث تجري البلاطات موازية لجدار القبلة، كما في مسجد أبي الحسن (٧٤٢ هـ/١٣٤١ م) (مارسيه، الترجمة، ص ٢١٠).

ولقد دخل نظام المدرسة إلى المغرب عبر مصر من المشرق، على عهد المنصور الموحدي (٥٨٠ ـ ٥٩٦ هـ/١١٨٤ ـ ١١٩٩ م) (كونل، ص ١٢٣)، ولكنه إذا كان نظام الإيوان قد عرف في تونس فإنه لم تصل منه إلينا أية نماذج من المغرب الأقصى حيث كان نظامها أشبه بالرباط من حيث الصحن المكشوف الذي يحيط به غرف الدرس والسكنى، إلى جانب المصلى (مارسيه، الترجمة، ص ٢١٢، كونل، ص ١٢٣).

أما عن عمارة القصور والدور فالمعلومات عنها نادرة. والمفروض أن بناء القصر كانت له الغلبة في الأندلس في عصر ملوك الطوائف، ولكن التفوق عاد ثانية على عهد المرابطين إلى بناء المسجد الذي قامت فيه الدعائم القوية بدلاً من الأعمدة (جوميث مورينو، ص ١٤). والمهم على كل حال أن الفضل يرجع إلى حمراء غرناطة في إعطائنا المعلومات الصحيحة عما كان يمكن

أن تكون عليه القصور في ذلك الوقت.

ويرجع بناء قصر الحمراء إلى القرن الـ ٨ هـ/ ١٤ م، وذلك على يدي كل من الأمير يوسف الأول (٧٣٤ - ٧٥٤ هـ/١٣٣٣ - ١٣٥٣ م) والأمير محمد الخامس (٧٥٤ - ٧٩٤ هـ/١٣٥٣ - ١٣٩١ م)، وإن كان قد أزيل كثير من منشآته، مثل: الجامع الذي حول إلى كنيسة. والحمراء عبارة عن قصرين متداخلين بهما عدد من القاعات ذات الأبهاء حول صحنين طويلين متعامدين. وتشتمل مجموعة يوسف على عدد من الوحدات، مثل: باب العدل، وبرج النساء وصحن البركة وبرج قمارش والمصلى والحمامات. أما مجموعة محمد الخامس فتشتمل على صحن السباع وقاعة الملوك وقاعة الأختين (مارسيه، الترجمة، ص ٢١٤ - ٢١٦). وقد أزيلت المجموعة الجنوبية بحوش الريحان، وأقيم مكانها قصر شارل الخامس في القرن العاشر الهجري/١٦ م.

والزخرفة الجدارية تتمثل في الأقواس نصف الدائرية، والقباب التي تقوم فيها المقرنصات بدور هام (مارسيه، الترجمة، ص ٢١٦). والحقيقة أن الإسراف واضح في زخرفة قصر الحمراء لا يشاركه في ذلك إلا قصر الجعفرية - الذي وصلنا مسجده كثيف الزخرفة - في سرقسطة (مورينو، ص ١٤). ومن المهم الإشارة أنه إلى جانب الزخرفة النباتية والمشبكات الهندسية والزخارف الجصية الرائعة، وجدت الأشكال الحية من حيوانية وإنسانية، ليس في قاعة السباع حيث الأسد النافورة، بل وفي برج النساء حيث توجد صور أشخاص ربما كانت إسلامية (مارسيه، ص ٢٢٥، حتي، ج ٢ ص ٧٠٨). والمهم في النهاية أن هذه الزخرفة التي تجعل الحمراء تحتل المكانة الأولى في هذا الميدان في المغرب والأندلس من حيث إنها تمثل ذروة الرقة والحساسية يمكن أن تمثل غاية الضعف والتهالك، تعبيراً عن واقع الحال وقتئذ في آخر معاقل الحرب والفن الإسلامي في الأندلس.

## آخر مظاهر الفن الإسلامي في مطلع العصور الحديثة:

وتتمثل مظاهر الفن الإسلامي في مطلع العصور الحديثة في كل من الفن الصفوي في إيران (٩٢٠ ـ ١١٤٩ هـ/١٥١٤ ـ ١٧٣٦ م)، والفن العثماني في دولة المجاهدين الترك الذين استولوا على القسطنطينية (٨٥٧ هـ/١٤٥٣ م) وضموا الشام ومصر (٩٢٣ ـ ٩٢٤ هـ/١٥١٦ ـ ١٥١٧ م)، وإن لم يقدر لهم أن ينقذوا الأندلس التي سقطت سنة ٨٩٧ هـ/١٤٩٢ م.

وفيما يتعلق بفن إيران الصفوي فإنه عرف عصر ازدهار بفضل تشجيع الملوك وخاصة الشاه عباس الكبير (حكم من ٩٩٨ ـ ١٠٣٩ هـ/١٥٨٨ ـ ١٦٢٩ م) الذي يرجع إليه الفضل في إعادة تخطيط مدينة أصفهان وميدان مسجد الجمعة فيها. والمهم أنه إذا كانت الفنون التطبيقية قد ازدهرت في كل من تبريز وقزوين وأصفهان من حيث الكم والنوع والإتقان، في محاولة لتكوين فن له خصائصه الذاتية، فإن الأمر لم يظهر كذلك في مجال العمارة حيث ظهرت التقاليد القديمة دونما نجاح في تجديد الطراز. وهذا ما يظهر في المدافن والأضرحة سواء في شيراز وسلطانية في غرب إيران أو في أصفهان أو نيسابور في شرقها، كما يظهر في المساجد مثل: جامع ساوي ذي الصحن والأواوين الفخمة والمصلى ذي القبة والقبوات المزينة بالمقرنصات، وهي العناصر المعروفة في العمارة الفارسية السابقة، أو جامع لطف الله وجامع الشاه بأصفهان (١٠٢١ هـ/١٦١٢ م). هذا وإن كان الفن الإسلامي المغلي في الهند قد نجح في تطوير الطراز الفارسي إلى نوع يمكن تسميته بالطراز الهندي الإسلامي، إذ يأخذ شكل البنايات الإسلامية من الخارج، وإن كان له طابع هندي واضح في الداخل (أوبواييه، ص ٦٩). وأشهر نماذج فن المغل هو تاج محل في مدينة أجرا (١٠٤٢ ـ ١٠٦٥ هـ/١٦٣٢ ـ ١٦٥٤ م) الذي بني ليكون ضريحاً لزوجة شاه جهان، والذي يجمع ما بين التقليد الفارسي، والتخطيط الهندي (بوركارت، ص ١٧٤ ـ ١٧٥).

وإذا كانت العمارة الفارسية في الهند قد أنتجت طرازاً إسلامياً هندياً هجيناً، فإن العمارة الإسلامية العثمانية تأثرت منذ فتح القسطنطينية بمؤثرات أوروبية، ابتداءً من الطراز البيزنطي ممثلاً في كنيسة آيا صوفيا بقبتها العظيمة وانتهاءً بطراز عصر النهضة الحديث (الباروك) الذي تميز بالمبالغة في تكثيف العناصر المعمارية والزخرفية (بوركارت، ص ١، فريد شافعي، ص ١٣٧). ولقد ظهر أثر أيا صوفيا في عمارة المساجد العثمانية حيث أصبح الطراز العثماني منها يعني ببساطة: المسجد ذا القبة المركزية والقاعدة المربعة، مما يعني بيت الصلاة المقفل الذي يناسب البلاد الباردة حيث أصبح الصحن المكشوف كياناً قائماً بذاته خارج المصلى في شكل فناء مجاور أو حديقة محيطة. وأهم نماذج أيا صوفيا هو جامع «سليمانية» في استانبول الذي بناه سنان (٩٥٧ - ٩٦٤ هـ/ ١٥٥٠ - ١٥٥٦ م). فكأن الفن العثماني قد أصيب بنوع من التهجين بعد ذلك اللقاء الجديد بين الإسلام العثماني وأوروبا، بعد انتهاء اللقاء القديم في الأندلس بعودة الإسلام المغربي إلى شواطئه الإفريقية تاركاً فنه مصبوغاً بصبغة أوروبية مختلفة بعض الشيء، حيث عرف في إسبانيا باسم فن المدجنين.

وهكذا، فإذا كان الفن الإسلامي في مرحلته الأولى قد عبر، في مجال العمارة، بالطراز العربي عن نتاج بلاد العرب ومزاج العرب ولغة العرب كما يقول أحمد فكري، فإنه في المرحلة الثانية، في الطراز الفارسي، قد وحّد التقاليد العربية والفارسية تحت مظلة الدولة العباسية، قبل أن ينتهي في طرازه العثماني على كل حال، بابتكار توليفة من البناء ذي القبة الفخمة والمئذنة الشبيهة بالإبرة. والقبة في الرمز عند بوركارت تعبر عن السلام والإسلام بينما المنارة المرتفعة نحو السماء تعبر عن شهادة الوحدانية الإلٰهية.

# الفهرس